EDITORIAL TROTTA

Simone Weil

Echar raíces

PRESENTACIÓN DE JUAN-RAMÓN CAPELLA

Echar raíces

Simone Weil

Presentación de Juan Ramón Capella

Traducción de Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de este libro ha recibido una subvención del Ministerio de Cultura de Francia

COLECCIÓN **E**STRUCTURAS Y **P**ROCESOS
Serie **C**iencias **S**ociales

CREATIVE COMMONS

Título original: L'Enracinement

© Éditions Gallimard, 1949

© Juan Carlos González Pont y Juan Ramón Capella, para la traducción, 1996

© Juan Ramón Capella, para la presentación, 1996

© Editorial Trotta, S.A., 1996
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-123-5
Depósito Legal: VA-754/96

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

Presentación: Simone Weil o la visión del desarraigo moderno: *Juan Ramón Capella* 9

PRIMERA PARTE: LAS NECESIDADES DEL ALMA 23
El orden 28
La libertad 30
La obediencia 31
La responsabilidad 32
La igualdad 33
La jerarquía 35
El honor 35
El castigo 36
La libertad de opinión 38
La seguridad 45
El riesgo 46
La propiedzd privada 46
La propiedad colectiva 47
La verdad 48

SEGUNDA PARTE: EL DESARRAIGO 51
Desarraigo obrero 52
El desarraigo campesino 75
Desarraigo y nación 88

TERCERA PARTE: ECHAR RAÍCES 149

Glosario 233

Presentación

SIMONE WEIL O LA VISIÓN DEL DESARRAIGO MODERNO

Juan Ramón Capella

Quien haya pasado por la experiencia de leer y reflexionar a partir del texto que se publica en castellano con el título de *Echar raíces* convendrá en que se debe prevenir al lector para que evite un juicio precipitado o sumario sobre él. En esto están de acuerdo gentes tan dispares como T. S. Eliot y Manuel Sacristán. Éste calificaba *L'enracinement* como «una de las obras políticas más difíciles de soportar para el sentido común»; el primero, al presentar la temprana edición inglesa de la obra, recomendaba al lector «refrenar los propios prejuicios y al mismo tiempo ser paciente con los de Simone Weil». Vaya en primer lugar lo siguiente: no se debe abordar este libro sin saber que fue escrito por una persona que desde muy temprano se identificó siempre y hasta el fondo —espontánea y completamente, con desprendimiento y de una manera práctica, traducida en actos— con quienes en cada caso llevaban la parte peor: con los excluidos, si así puede decirse; con los humillados; con quienes padecían la injusticia o cargaban con la desigualdad; con la multiforme humanidad sufriente.

En mi opinión hay que proceder con estas páginas como si se practicara la minería: como si quien lee fuera un buscador de oro, o de diamantes. Pues en ellas, junto a no poca ganga sin valor aparente, se encuentran las proposiciones fundamentales de una de las reflexiones filosófico-políticas más notables, interesantes y significativas de este siglo. De un siglo que desemboca en la contradictoria humanidad lanzada en regresión hacia la jungla —hacia la jungla social— con todo el impulso de sus tecnopatías por si no bastara la violencia de la injusta e irracional configuración de sus relaciones sociales.

Acaso ayude al lector que desde el principio queden apuntados algunos aspectos de la «ganga sin valor aparente» de estas páginas. Cada uno los percibe desde su punto de vista particular. Desde el mío, en último término, resultan insufribles un platonismo que galopa desbocado, una concepción de la ciencia que comparte la debilidad epistemológica —hereditaria; al parecer genética— de la filosofía francesa, y, sobre todo, una noción de verdad esencialmente formal (aunque no consciente de ello), extraída de la matemática pero aplicada a la historia, que tiene la consecuencia de borrar la frontera entre lo verdadero y lo meramente verosímil, y que lleva a la autora, como señaló precozmente Manuel Sacristán, a resolver bastantes problemas con cierta violencia intelectual.

A esto hay que añadir, más esencialmente por estar en relación directa con la problemática político-social que el texto aborda, algo también apuntado por Sacristán: la dificultad que experimenta un pensamiento político «personalista», para el que únicamente la persona tiene un valor sustantivo, un valor *ante la trascendencia* —aunque ese valor se encuentre ante todo en el *otro,* en la persona del *otro*—, para esclarecer y caracterizar la naturaleza de las entidades de intermediación entre los seres humanos.

Argumentar en términos de valor *ante la trascendencia* equivale a postular que todo ser humano debe ser visto como sagrado. Una postulación que se sostiene en un universo discursivo en el que tienen sentido palabras como dignidad, o esperanza, o bondad —y que sabemos irreductible al mundo de la ciencia y de la técnica—. El *otro* resulta esencial en este pensamiento por ser quien posibilita el perfeccionamiento de cada uno al hacer transitivo el principio del amor, o —lo que para Simone Weil es lo mismo— de la justicia. Pues para esta autora la verdad, la bondad y la belleza son lo mismo: «El pecado de politeísmo no consiste en dejar que la imaginación juegue con Apolo y con Diana, sino en creer que hay varios bienes distintos e independientes entre sí, como la verdad, la belleza y la moralidad». Esta confusión del reino de los hechos —el plano epistémico de la verdad— y el reino de los fines (donde pueden hallar ubicación belleza y moralidad) refuerza la dificultad señalada respecto de la consideración de las instituciones, las cuales son, justamente, lugares factuales de composición de actividades sociales y, consiguientemente, en cierto modo, de comunicación, contraste e intermediación de finalidades.

Y, efectivamente, algunos de los puntos más débiles, tributarios en parte de la época en que fue escrito este «tratado político» (si se puede llamar así), tienen que ver precisamente con esas estructuras

de intermediación. Por ejemplo: Simone Weil se pronuncia, con absoluto irrealismo, en favor de la eticidad de la ley penal, al dar por sentado que en las platónicas manos de los funcionarios estatales, aplicando penas justas —incluida la de muerte—, está la capacidad de «devolver la dignidad» a quien ella supone que la pierde por transgredir la ley. Otro ejemplo: el interés y la riqueza de su visión de los sindicatos, partidos y empresas desde una perspectiva crítica se desvanecen cuando el punto de vista pasa a ser constructivo. Aquí muchos de los materiales son «de época», de los años treinta y cuarenta; rebasaron hace mucho su fecha de caducidad. La visión de Simone Weil de los sindicatos exige una lectura histórica, comprensiva de la decepcionante e impotente experiencia del gobierno de Frente Popular en Francia (en mi opinión pocas veces un tratamiento temático ha estado tan cerca de lo que pretende combatir). Por otra parte, el Estado *propuesto* por Simone Weil es tributario en amplísima medida nada menos que de *La República* de Platón (incluyendo mismamente una versión *sui generis* de la platónica proscripción de los poetas). Pese a todo esto, sin embargo, es preciso añadir inmediatamente que la percepción del ámbito de lo político de *Echar raíces* capta un espectro de realidad mucho más amplio que la mayoría de los coetáneos de la autora y, por supuesto, que la estéril filosofía política académica que ha venido después[1].

Sería completamente injusto no señalar que junto a la «ganga sin valor aparente» hay también, en la obra de esta filósofa muerta —y parece imposible— a los treinta y cuatro años, filones enteros de reflexión de primera magnitud. Manuel Sacristán —de nuevo— señalaba la empatía manifiesta de los conceptos de *renoncement* y *transfert* con la psicología de Juan de la Cruz. En mi opinión el emparentamiento que puede trazarse entre ambos autores es incluso más de fondo: el uno es un escritor espiritual que abre un espacio para la subjetividad moderna a partir de una «teología negativa»[2]; Simone Weil intenta crear un espacio de subjetividad cuando la modernidad culmina su obra de «desalmar» el mundo, y lo hace también a partir

1. José Jiménez Lozano, «Simone Weil y su escritura», Introducción a S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social* (Paidós, Barcelona, 1995), señala muy perspicazmente que la combinación de lucidez y radicalidad de una parte y sus contradicciones de otra protegen de toda «auctoritas» al pensamiento de Simone Weil. Y también, a propósito de la «locura» presunta de esta mística —para quien por otra parte es fácil establecer, como se ha hecho (vid. G. Raimbault, C. Eliacheff, *Les indomptables*, Odile Jacob, Paris, 1989), un diagnóstico de anorexia por otra parte nada fuera de lo común—, que «la idea de normalidad, fisiológica, psíquica, social y económica, es desde luego una construcción del poder cultural y sus ideologías, que han definido, definen y tratarán de definir siempre lo que es un hombre y cómo debe serlo».

2. Puede verse R. Rossi, *Juan de la Cruz. Silencio y creatividad*, Trotta, Madrid, 1996.

de una teología negativa, de la ausencia de Dios. Que sabe, como Juan, expresar de un modo pleno:

> La creación no es un acto de poder por parte de Dios. Es una abdicación. Con ella ha quedado establecido un reino distinto del reino de Dios. La realidad de este mundo está constituida por el mecanismo de la materia y la autonomía de las criaturas razonantes. Es un reino del que Dios se ha retirado, puesto que su reino no es de este mundo. Dios ha renunciado a ser su rey y ya sólo puede venir a él como mendigo.

Para mí resulta premonitorio que el impulso revolucionario de Simone Weil, identificada desde tan temprano con la causa emancipatoria, la llevara finalmente a la búsqueda de un espacio para la vida interior; a la búsqueda —dicho desde las preocupaciones del presente— de un ámbito no colonizable por las propagandas, por los productos de lo que se acabará viendo como la industria de manipulación de las consciencias[3], y disponible en cambio para dar acogida al otro. La consecución y preservación de un espacio así es una de las necesidades vitales contemporáneas de cada uno de los miembros de la humanidad sufriente.

Otro de los filones de *Echar Raíces* es una excelente percepción de las limitaciones de la concepción procedimental de la democracia. Esta concepción, que excluye ver la democratización como un proceso inacabado de distribución del poder, consiste en entender la democracia como un procedimiento (o un conjunto de procedimientos) para la toma de decisiones. Una parte no desdeñable de la filosofía política académica de la segunda mitad del siglo XX la ha hecho suya; y se ha empecinado en determinar las condiciones o requisitos de los procedimientos democráticos, dando por supuesto que tales procedimientos *legitiman* las decisiones mismas. Simone Weil no padece este autoengaño:

> La democracia y el poder de la mayoría no son bienes. Son medios para conseguir el bien que acertada o equivocadamente se consideran eficaces. Si, en vez de Hitler, la República de Weimar hubiera decidido por vías estrictamente parlamentarias y legales meter a los judíos en campos de concentración y torturarles refinadamente hasta la muerte, las torturas no tendrían ni un átomo de legitimidad más que la que ahora les falta.

3. Una consciencia mística se esfuerza por oír en su interior «la voz de Dios». Esta «voz de Dios» a la que se obedece es la voz «propia», por supuesto, pero *enteramente desinteresada de las cosas propias*. Escuchar el fondo de la conciencia propia —crear un espacio interior en la consciencia, no *colonizado*— es el objetivo del «espiritual»; «obedecer» a «la voz de Dios» —o sea, obedecer a la propia conciencia profunda y libre— se convierte en una necesidad; si se «traiciona», se deja de escuchar la propia voz.

Esto es: por sí mismo, el procedimiento «democrático» no legitima nada. La objeción de cualquiera a las «democráticas» bombas de Hiroshima y Nagasaki no es procedimental, sino de otra naturaleza. La democracia procedimental sólo tiene una relevancia negativa. Hoy —y en nuestros ámbitos culturales— la *ausencia* de procedimientos democráticos de toma de decisiones, por sí sola, *deslegitima* una decisión dada; pero los procedimientos, por sí mismos, no son condición suficiente de la legitimación. Simone Weil, leída en estos años de cambio secular, resulta increíblemente avanzada porque repropone uno de los problemas agudos del presente. No hay sistema político alguno que no precise construir una por una la legitimación de las decisiones que produce. No hay legitimación puesta *a priori* de una vez para siempre. Cada decisión ha de legitimarse en función de un *proyecto social* suficientemente compartido. [Tal vez por esto mismo los poderes se insinúan ahora cada vez más no tanto como buscadores de legitimación cuanto como configuradores de la insensibilidad moral de las poblaciones.]

Por otra parte, para percibir la envergadura de la filosofía política de Simone Weil —pues la magnitud de una reflexión se mide por los problemas con que se enfrenta— me parece decisiva su recuperación de una temática prácticamente perdida por el pensamiento político moderno; lo que ella llama «el problema de dar inspiración a un pueblo»; esto es —dicho algo reductivamente—, el replanteamiento de la noción de finalidad colectiva, de la necesidad de educación en la política y de idealidades políticas, como problemas político-sociales básicos.

La desaparición de esta temática del pensamiento político de la modernidad tiene que ver directamente con *el desarraigo* de las sociedades modernas. Unas sociedades que tratan de subordinar todo vínculo entre seres humanos al que se establece al comprar y vender; que han hecho un *trabajo histórico* de disolución de las identidades grupales, nacionales y culturales, de disgregación de toda comunidad en que sea posible el arraigar. En las sociedades de este tipo, los seres humanos, realmente atravesados por innumerables influencias sociales sin las cuales ni siquiera pueden explicarse a sí mismos, dar cuenta de sí, se autorrepresentan sin embargo como *individuos autónomos,* como mónadas encapsuladas (lo que resulta imprescindible para el mundo establecido), cuya socialidad primaria se configura, en esta representación, como un conjunto de *derechos.* Simone Weil destaca enérgicamente, en cambio, la primacía de la obligación. La prioridad de la obligación sobre cualquier derecho. Que los seres humanos tie-

nen *deberes* para con otros miembros de la especie antes de que puedan empezar a exigirse recíproca o institucionalmente derechos.

Nadie, ninguna persona puede afirmar que tiene un derecho salvo que otra distinta de ella tenga un deber a su respecto. Primero nacen los *deberes;* sólo a partir de los deberes cabe llamar «derecho» a la capacidad de exigencia del deber ajeno.

Al admitir los *propios* deberes se adopta el punto de vista de quien reconoce efectivamente al otro. Y desde esta perspectiva se desenmascara el carácter sectario, parcial, hoy ya anticuado, de la autosatisfecha idea de *tolerancia.* Quien *tolera* al otro —a los otros *que no son como los demás*— no se considera obligado hacia el otro, sino sólo hacia sí mismo: hacia la propia —e intransitiva— perfección (o *superioridad*) que le permite tratar al otro *como si* fuera un igual pese a que le contempla como *diferente.* En un mundo sin universalización cultural posible resulta inmoral —o arrogante, prepotente— y no democrático *tolerar al diferente* (esa barbarie moral en que se complacen tantos bellalmados). Reconocer los propios deberes hacia el otro/diferente es en cambio la base de la socialización en la igualdad; o, dicho de otra manera, la base de agrupamientos sociales en los que cabe arraigar[4].

El centro de este texto de Simone Weil es un diagnóstico certero y problemático de *nuestro* desarraigo y de nuestra necesidad de *echar raíces.*

El lector debe saber que lo que tiene entre las manos no es una obra acabada. Es la edición de un manuscrito al que la autora no puso punto final. Lo encabeza la inscripción *Preludio a une declaración de los deberes hacia el ser humano;* el título *L'enracinement,* al que responde *Echar raíces* en la presente traducción española, se debe a Albert Camus, quien tuvo a su cargo la edición francesa junto con la madre de la autora (que mecanografió el manuscrito).

También se debe a A. Camus la división tripartita, la denominación de cada una de las partes y ciertos titulillos escandidos en el texto. Éste, continuado, no muestra divisiones; y los titulillos del texto impreso —no siempre afortunados— son en el manuscrito meras cifras sucesivas, primero romanas y luego árabes. Hay pues cierto

4. En su «Estudio para una Declaración de las obligaciones hacia el ser humano» (*Écrits de Londres et dernières lettres,* Gallimard, Paris, 1957; vid. pp. 77-78), emparentado por su título con *Echar raíces,* Simone Weil escribe: «La posibilidad de expresión indirecta del respeto hacia el ser humano es el fundamento de la obligación. Ésta tiene por objeto las necesidades terrestres del alma y del cuerpo de los seres humanos cualesquiera que sean».

trabajo del editor para facilitar la lectura que se conserva en la traducción castellana, aunque con las indicaciones pertinentes en notas a pie de página (las llamadas con asterisco, en cambio, remiten a términos del *Glosario* que figura al final del libro, elaborado por los traductores).

Probablemente nunca se sabrá si las últimas páginas del texto impreso —separadas de las precedentes por un espacio en blanco—, que comienzan con la frase «El trabajo físico aceptado es, después de la aceptación de la muerte, la forma más perfecta de la virtud de la obediencia», forman parte del manuscrito. No aparecen en la primera edición, pues fueron añadidas a partir de 1950. Son sin duda contemporáneas a la redacción de *L'enracinement* y se hallan temáticamente emparentadas con él. Pero ciertos rasgos físicos (calidad del papel, distancia interlinear, ausencia de numeración de SW) podrían indicar también que se trata de un texto distinto. Su continuidad con lo que antecede en la edición francesa es una falsa apariencia, pues el manuscrito prosigue con unos pocos párrafos (que parecen algo erráticos al estar inconclusos) omitidos por los editores. En realidad, existe otro texto[5] que también se inicia con la frase antes entrecomillada. Se mire como se mire, el manuscrito que conocemos como *L'enracinement* está inacabado. En éste como en otros casos, entre los «papeles de Londres» de Simone Weil conservados en la Biblioteca Nacional Francesa hay desarrollos temáticos que corren paralelos a los de *L'enracinement* sin que se puedan considerar borradores de éste, que ya es él mismo *un borrador.*

Un borrador plena y fácilmente legible que presenta correcciones manuscritas de Simone Weil de dos tipos distintos: de una parte, *pentimenti,* claramente establecidos; de otra, una corrección «aclaratoria», en algún caso estilística, que parece encaminarse sobre todo a facilitar la lectura por *el destinatario del manuscrito* y por quien, eventualmente, haya de mecanografiarlo[6].

Creo que Simone Weil no habría aceptado nunca la publicación de su manuscrito tal como lo conocerá el lector. Justificar esta afir-

5. La hoja n.º 176 de la Caja 7 de los manuscritos de SW en la BNF.

6. *L'Enracinement,* Caja IX de las manuscritos de Simone Weil en la Sección de manuscritos occidentales de la Biblioteca Nacional Francesa. El texto está escrito en cuartillas holandesas, aunque a veces aparecen intercaladas medias cuartillas o incluso fragmentos más pequeños que sin embargo Simone Weil tuvo buen cuidado de numerar. Esta numeración de la mano de SW, en la que se advierten algunas repeticiones o errores, corre de la página 1 a la 290. Junto a ella aparece otra numeración, a lápiz, de la BNF, que va de la página 3 (1 de SW) a la 305. Siguen lás páginas numeradas 306-315 por la BNF, no numeradas por SW. Hay también una hoja 316 que no concuerda con nada, y que parece un borrador como tantos otros de los «papeles de Londres» de SW.

mación exige esclarecer las circunstancias de la redacción de un texto que la autora empezó escribiendo para *un* lector determinado y que al final proseguía, en mi opinión, casi sólo para sí misma.

Tras lograr viajar a Nueva York con su familia en 1942, Simone Weil intentó incorporarse como combatiente al movimiento de la resistencia francesa. En Nueva York, mientras mandaba una carta tras otra con este objetivo[7], trataba también de intervenir en la prensa norteamericana en favor de la Francia Libre[8]. Finalmente M. Schumann la recomendó a André Philip, «Comisario de Interior y de Trabajo» en el Comité Nacional de la Francia Libre, que iba a viajar a América. Philip habló con Simone y le facilitó el viaje a Londres para que colaborara con él.

Simone Weil llegó finalmente a Londres a finales de 1942. Su pretensión de integrarse como combatiente de la resistencia en territorio francés fue considerado una locura: obtuvo un rechazo enérgico y completo; hubo de resignarse a colaborar con André Philip[9], y, en términos más cotidianos, con su jefe de gabinete, Louis Closon[10].

7. A Jacques Maritain, el almirante Leahy, Jacques Soustelle; varias a Maurice Schumann, antiguo compañero suyo en el Liceo Henri-IV y en la época estrecho colaborador de De Gaulle en Londres, y a amistades de A. Koyré en ese medio. SW ansiaba participar en operaciones de sabotaje en la Francia ocupada. [Vid. S. Pétrement, *La vie de Simone Weil,* Fayard, Paris, 1973, 2 vols.; se trata seguramente de la más documentada de las biografías de SW, que será publicada por esta misma Editorial.]

8. Textos como «About the problems in the French empire» (apuntando la contradictoriedad de la creencia de una parte de los franceses en el derecho a tener colonias con la lucha actual de tales colonias —ahora de importancia estratégica— por su propia libertad y por la de la misma Francia); o «Treatement of Negro war-prisoners from the French Army» (donde señala que a los oficiales alemanes no les cabe en la cabeza que haya franceses negros, por lo que les discriminan, y que los franceses blancos tampoco tratan siempre decentemente a esos compatriotas); no logró publicarlos.

9. André Philip (1902-1970), profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de París, causó una excelente impresión en SW cuando le conoció en Nueva York. Philip, como miembro del Comité de Liberación Nacional desde 1942, en Londres, se esforzó por democratizar la Francia Libre. Fue nombrado Comisario del Interior el 3 de junio del 43; posteriormente pasó a ser Comisario del Comité Francés de Liberación Nacional encargado de las relaciones con la Asamblea consultiva provisional. Para entender la personalidad del superior «político» de SW en Hill Street puede ser interesante saber que en diciembre de 1945 apoyó el recorte del presupuesto militar francés, recorte que fue la causa de la dimisión de De Gaulle en 1946. Philip fue el principal redactor del proyecto de Constitución de 1946. El proyecto era muy avanzado para la época en la espinosa cuestión colonial; Philip, que sin duda había hablado con SW de estos asuntos y leído textos suyos, defendió en 1945 la autonomía de Argelia solicitada por Ferhat Abbas (más tarde uno de los dirigentes históricos de la independencia argelina). A. Philip desempeñó cargos importantes en el partido socialista —SFIO— durante la III República y fue un destacado defensor del proyecto europeo.

10. Francis-Louis Closon fue Comisario de la República en el Norte con la Liberación. Es autor del interesante *De Gaulle et le CNR* (France-Empire, Paris, 1978). Como se verá más adelante, las relaciones entre Closon y su familia y Simone Weil fueron de estrecha amistad.

Los «papeles de Londres» que se han conservado muestran de qué se ocupaba Simone Weil en la oficina de Hill Street, donde estaba el comisariado francés del interior en cuya plantilla figuraba como «redactora»: le pedían informes como «Bases para un estatuto de las minorías francesas no cristianas y de origen extranjero», «Esquema de la constitución hitleriana francesa» o «Las bases de la reforma constitucional». En uno de los originales conservados de sus «Remarques sur le Nouveau projet de Constitution», se lee escrito en tinta roja lo siguiente: *M. Philip. Note de Simone Weil.* Philip le encargó escribir sobre ciertas cuestiones puntuales. Por ejemplo: sobre los juicios por colaboración con el enemigo y cómo moderar los ánimos de venganza; sobre los sindicatos; sobre proyectos de constitución, sobre proyectos sobre el modo de hacer proyectos de constitución, etc. Ni que decir tiene que SW simultaneaba esta actividad con su escritura personal, de experiencia espiritual. André Philip era una persona de visión amplia; por eso la encargó principalmente —y el lector podrá ver más adelante, de todos modos, en qué términos lo hizo— que pusiera por escrito sus ideas acerca de lo que los franceses de Londres podían hacer para ganar la guerra y sobre todo acerca de lo que habría que hacer *después*.

Nació así *L'enracinement.* En teoría se ocupa del programa a seguir por la Francia Libre durante la guerra e inmediatamente después de la liberación. No se autoconcebía como un trabajo puramente teórico. Hay que leerlo en relación con los textos coetáneos, sobre todo los reunidos en *Écrits de Londres et dernières lettres*[11]. Su destinatario era obviamente André Philip; al menos, Simone creyó que Philip quería *hacer algo* a partir de sus ideas. Un buen manojo de las páginas iniciales fueron efectivamente leídas por él, pues hay huellas de lápiz rojo en zonas de interés profesional suyo por su ocupación en la Facultad de Derecho y en el Comisariado: las páginas sobre sindicatos y relaciones laborales; hay además expresivos signo de interrogación y admiración —o más bien lo contrario— apostillando las ideas de SW en materia de derecho penal. Es evidente que Philip comprendió, junto a la amplitud y el alcance de la reflexión que Simone Weil desarrollaba en su oficina, que un abismo la separaba del juego real de las fuerzas políticas. Philip reconocía su impulso ético y a su manera animaba a Simone a proseguir; pero al mismo tiempo debió parecerle enteramente desprovista de sentido práctico. La segunda mitad del manuscrito de *L'enracinment* está libre de huellas del lápiz rojo.

11. Gallimard, Paris, 1957, que Trotta proyecta editar en castellano.

Bien debió advertir Simone Weil el escaso interés que suscitaba su trabajo en una época de problemas prácticos terribles. Como también advirtió, a medida que transcurría 1943, la —digamos— politicidad de muchas de las gentes que la rodeaban; esto es: al lado de la generosidad y el desprendimiento del impulso antinazi, el tacticismo del Consejo de Londres; por otra parte parece haber presentido o empezado a presenciar también la carrera por los cargos que forzosamente iba a desencadenarse a la hora de instalar en Francia un gobierno provisional y un nuevo sistema político. Simone no tenía nada en común con eso. En su cuartito de Hill Street seguía escribiendo cosas tan ciertas como terribles:

> La matanza de la Comuna, sorprendente tanto por la cantidad de las víctimas como por su ferocidad, inculcó permanentemente en los obreros la idea de ser los parias, los excluidos de la nación; y en los burgueses, a consecuencia de su mala conciencia, una especie de temor físico a los obreros. Eso pudo advertirse aún en junio de 1936, y el hundimiento de junio de 1940 es en cierto sentido una consecuencia directa de aquella guerra civil de 1871. [...] Así se convirtió Francia en una nación como las demás, que sólo pensaba en conseguir del mundo su ración de carne amarilla y negra y en lograr la hegemonía en Europa.

Palabras que parecen hacer eco a la premonición de Rimbaud sobre la «democracia» republicana tras el aplastamiento sangriento de la Comuna de París:

> Aux centres nous alimenterons la plus cynique prostitution. Nous massacrerons les révoltes logiques.
> Aux pays poivrés et détrempés! —au service des plus monstrueuses exploitations industrielles ou militaires.
> Au revoir ici, n'importe où. Conscrits du bon vouloir, nous aurons la philosophie féroce; ignorants pour la science, roués pour le confort; la crevaison pour le monde que va. C'est la vraie marche. En avant, route!

Al tiempo que la tuberculosis minaba a Simone (antes de la difusión de los antibióticos), el texto de su manuscrito pierde tensión histórico-política y crece en la reflexión directamente espiritual, del todo inusual en un «tratado político». Por ejemplo:

> En el plano de los acontecimientos, la noción de conformidad a la voluntad de Dios es idéntica a la noción de realidad. En el plano del bien y del mal puede haber conformidad o disconformidad con la voluntad de Dios según la relación al bien y al mal. La fe en una providencia consiste en estar seguro de que el universo en su totalidad es conforme a la voluntad de Dios no sólo en el primer sentido sino también en el segundo; esto es, que en este universo el bien predomina sobre el mal.

Lo cual puede ser, a mi juicio, una excelente definición de la fe incluso para quienes carecemos de ella. Aunque no siempre explícita, la reflexión espiritual tiene también, sin embargo, su vertiente política:

> Un saco de trigo siempre se puede sustituir por otro. El alimento que una colectividad suministra al alma de sus miembros no tiene equivalente en todo el universo. Además, por su duración, la colectividad penetra en el futuro. Es alimento no sólo para las almas de los vivos, sino también para las de los aún no nacidos, que llegarán al mundo en los siglos venideros.

La filosofía política tiende a transformarse al final de *L'enracinement,* por esta inyección creciente de reflexión espiritual, en pura filosofía —o teología— de la historia. El manuscrito se llena de referencias a la religiosidad pre-cristiana; de lírica estoica e himnos que traduce del griego o del sánscrito una persona a quien no se le permite consumar su voluntad y su capacidad de sacrificio. Pero es preferible que sea la propia Simone Weil quien finalmente dé cuenta de las angustiosas condiciones en que fue escrito *L'enracinement.* Encontramos sus palabras en una carta escrita a su amigo y compañero de trabajo François-Louis Closon cuando ya estaba internada en el hospital de Middlesex, de donde pasó al Grosvenor Sanatorium de Ashford para morir el 24 de agosto de 1943:

> Lunes, 26 de julio de 1943
>
> Querido amigo:
>
> Olvidé preguntarle, en nuestro último encuentro, si ha informado a Philip de mi situación actual, de dimitida mantenida en las nóminas de Hill Street sólo como enferma y a título filantrópico.
>
> Si no es así, le encargo que se lo diga tan pronto como le vea, en Argel o aquí.
>
> Aunque rechazara su proposición de un intercambio de cartas, como cosa inadecuada para nuestra amistad, mi decisión era tan definitiva como si le hubiera dado expresión escrita y oficial.
>
> No ha habido ningún cambio al respecto, y tampoco preveo que lo haya en el futuro.
>
> Si algún día pudiera reunirme con mis padres en Africa del Norte, y si me tomaran a su cargo (cosa que harían, evidentemente), exigiría ser borrada efectivamente de las nóminas del Ministerio del Interior. Al mismo tiempo solicitaría ser readmitida en las plantillas de Instrucción Pública (de las que Vichy me expulsó) y que se me concediera un permiso sin sueldo.
>
> El Comisariado del Interior se ocupa de la resistencia francesa. Sólo hay un modo en que yo pueda ocuparme de la resistencia francesa, y en una sola porción del globo terrestre. Usted ya sabe lo que quiero decir.
>
> Cuando desde hace 4 meses una oscila entre los 38° y los 38°,5 estas

ideas se dejan en un rincón hasta nueva orden. Por mi parte espero que Francia se desembarace de sus bacilos (al menos los que llevan uniforme verde) tan deprisa que no pueda alcanzarla.

Además, me han dicho una y otra vez que ni siquiera hallándome en perfecto estado de salud habría ninguna posibilidad para mí.

Excluido este supuesto, no puedo tener ninguna relación directa o indirecta, ni siquiera muy indirecta, con la resistencia francesa.

Y siendo así, en ningún caso puede haber plaza alguna para mí en los servicios de Interior.

No me diga que si todo el mundo tuviera esta actitud no haríamos nada. De hecho no es éste el caso, y no hay peligro alguno al respecto. Las personas difieren por su temperamento, su carácter, sus capacidades; por el objetivo que le asignan a su vida; por su vocación. Yo sólo hablo por mí. Que los demás se las apañen por su lado cada uno como pueda, consigo mismos y con el universo.

En cuanto a la postguerra, deseo *esencialmente*, en el momento de la liberación del territorio francés, no tener vínculo oficial alguno, por indirecto o lejano que sea, con los cargos del gobierno.

Si recupero alguna vez cierta capacidad de trabajo, y si en ese momento Philip —suponiendo que aún esté «en funciones»— necesita consumir mi papel garabateado, sólo tendrá que hacer que cualquier centro de estudios me dé una beca de «investigación». Sería un modo de remuneración mucho más normal para un trabajo como el que he realizado aquí que inscribirme en la plantilla de un ministerio.

Pero tal cosa me sorprendería mucho. Su fórmula, repetida a menudo, de «¡Vomite!» (lo que parece implicar: luego estará usted disponible para las cosas serias), y su pregunta «¿Por qué no se dedica a las cosas concretas, a los problemas sindicales, en vez de quedarse en las generalidades?», no parecían revelar gran interés.

Aparte de esto, no hay nada, nada en absoluto, que pueda hacer para él.

De las 3 proposiciones de trabajo que me ha hecho durante los 4 meses que he pasado en Hill Street, una era tan vaga que ni me daba el menor vislumbre de lo que quería («brain's trust», «escombrado doctrinal»), y las otras dos imposibles para mí («plan» preciso sobre el sindicalismo francés - estudio de la situación sindical y obrera inglesa).

Las dos últimas habrían sido enteramente adecuadas para gentes —y las hay altamente eminentes en su género— que, con conocimiento de causa o no —casi siempre no— tienen el arte de escribir brillantemente acerca de lo que ignoran.

Philip se ha equivocado de persona.

En cierta ocasión se quejó a Schumann de que no podía «utilizar mi inteligencia». Efectivamente, no puede. Pero esto es fácil de arreglar. En el mercado abundan las inteligencias utilizables. La mía —le aseguro que hablo sinceramente y que sé muy bien lo que digo— no tiene nada de excepcional. Siempre ha sido una inteligencia media.

Las inteligencias entera y exclusivamente abandonadas y entregadas a la verdad no son utilizables por ningún ser humano, incluido aquél en quien residen. Yo carezco de la posibilidad de utilizar mi propia inteli-

gencia; ¿cómo podría ponerla a la disposición de Philip? Es ella la que me utiliza a mí, y ella misma obedece sin reservas —al menos confío en que así es— a lo que le parece ser la luz de la verdad. Obedece día a día, segundo a segundo, y mi voluntad jamás ejerce sobre ella acción alguna.

La gente que es así no tiene realmente nada que hacer, creo, junto a los ministros —ni siquiera junto a un ministro como Philip.

De modo que no puedo prestar ninguna clase de servicio, ni al Comisariado como tal ni a Philip personalmente.

Por último, deseo señalar de pasada que desapruebo el mantenimiento —confirmado por De Gaulle en una entrevista— de algo denominado «el movimiento de la Francia Combatiente»; esté donde esté, considero que yo no formo parte de eso.

Le encargo formalmente que comunique a Philip el contenido de esta carta. Muéstresela si le parece bueno. Creo que es lo mejor.

Usted conoce mis sentimientos hacia Philip; y creo que él los conoce también. No creo que esta carta pueda suscitar, a este respecto, un malentendido. Aunque le conozca tan poco, simpatizo de veras con su amistad hacia él; y eso es decir bastante.

Una carta así, en mi estado, es una locura. Pero debía ser escrita. Espero que no turbe su descanso.

Besos, afectuosos y sin bacilos, para Zette y Daniel. Saludos

Simone Weil

PS. No pierden ustedes gran cosa.

Lo que voy a decir expresa un convencimiento antiguo (pero cada vez más fuerte, sobre todo, evidentemente, desde hace unos meses), meditado y permanente. No es consecuencia de una depresión física o moral.

Estoy acabada, rota, más allá de cualquier posibilidad de reparación, y ello independientemente de los bacilos de Koch. Éstos sólo se han aprovechado de la falta de resistencia y, naturalmente, trabajan un poco más en la demolición.

En la hipótesis más favorable (por hablar como todo el mundo; para mí todo está igualmente bien) tal vez el objeto pueda ser no ya reparado pero sí reajustado provisionalmente, de modo que aún pueda funcionar parcialmente unos años suplementarios. Unos poquitos años.

Esto es realmente en mi opinión —tan segura como puede serlo una opinión en este ámbito— el límite extremo de las posibilidades. Si generalmente no me expreso así es porque me parece inútil, y no porque alguna vez llegue a pensar de otro modo.

Creo, casi estoy persuadida de ello, que incluso este reajuste provisional sólo puede ser realizado por mis padres y no de otro modo. Si llega a producirse consagraré el poco de energía y de vida así concedido ya sea a reflexionar y a redactar lo que tengo en el vientre (incluso aunque no haya ningún consumidor), ya a una actividad de tipo carne de cañón; espero que sienta lo que quiero decir.

No perderé el tiempo en una actividad más o menos política sabiendo que la cantidad de energía correspondiente a un mínimo de eficacia

en política está tan fuera de mi alcance como la indispensable para explorar el Everest.

Eso es.

Tome buena nota de esto: si algunas palabras de mi carta parecieran implicar una condena indirecta para usted, eso sería una falsa interpretación. Hasta nueva orden, no tengo nada que desaprobar en su posición o su actividad. Usted se desenvuelve en la vida a su manera; yo, a la mía.

Nuevos saludos

S.W.

[EN VERTICAL, AL MARGEN] Si tiene ocasión, muestre esta carta a Schumann (P.S. incluido). Y consérvela.

Primera parte

LAS NECESIDADES DEL ALMA

La noción de obligación prima sobre la de derecho, que está subordinada a ella y es relativa a ella. Un derecho no es eficaz por sí mismo, sino sólo por la obligación que le corresponde. El cumplimiento efectivo de un derecho no depende de quien lo posee, sino de los demás hombres, que se sienten obligados a algo hacia él. La obligación es eficaz desde el momento en que queda establecida. Pero una obligación no reconocida por nadie no pierde un ápice de la plenitud de su ser. Un derecho no reconocido por nadie no es gran cosa.

Carece de sentido decir que los hombres tienen, por un lado, derechos, y por otro, deberes. Esas palabras sólo expresan puntos de vista diferentes. Su relación es la del objeto y el sujeto. En sí mismo, un hombre sólo tiene deberes, entre los que se cuentan algunos para consigo mismo; los demás, desde su punto de vista, sólo tienen derechos. A su vez, hay derechos cuando a ese hombre se le considera desde el punto de vista de los demás, obligados para con él. Un hombre solo en el universo no tendría ningún derecho pero sí tendría obligaciones.

La noción de derecho, al ser de orden objetivo, no se puede separar de las nociones de existencia y de realidad. Aparece cuando la obligación desciende al ámbito de los hechos; entraña siempre, por tanto, en cierta medida, que se tomen en consideración supuestos de hecho y situaciones particulares. Los derechos siempre están sujetos a condiciones determinadas. La obligación sólo puede ser incondicionada. Se sitúa en un ámbito que está más allá de toda condición porque está más allá de este mundo.

Los hombres de 1789 no reconocían tal ámbito. Sólo admitían el de las cosas humanas. Por ello partieron de la noción de derecho.

Pero quisieron instaurar principios absolutos. Esa contradicción les hizo caer en una confusión de lenguaje y de ideas aún presente en la confusión política y social actual. El ámbito de lo eterno, lo universal y lo incondicionado es distinto del ámbito de las condiciones de hecho; y en él habitan nociones diferentes, ligadas a la parte más secreta del alma humana.

La obligación sólo vincula a los seres humanos. No hay obligaciones para las colectividades como tales. Pero sí las hay para todos los individuos que componen una colectividad, la sirven, la dirigen o la representan, tanto en la parte de su vida sujeta a la colectividad como en la que es independiente de ella.

Idénticas obligaciones vinculan a todos los hombres, aunque corresponden a actos diferentes según las situaciones. Ningún ser humano puede sustraerse a sus obligaciones en circunstancia alguna sin cometer un crimen, salvo en el caso de que al ser incompatibles dos obligaciones reales se vea forzado a incumplir una de ellas.

La imperfección de un orden social se mide por la cantidad de situaciones de ese tipo que entraña.

En este caso, habrá crimen cuando la obligación abandonada sea, además, negada.

El objeto de la obligación, en el ámbito de las cosas humanas, es siempre el hombre como tal. Hay obligación hacia todo ser humano por el mero hecho de serlo, sin que intervenga ninguna otra condición, e incluso aunque el ser humano mismo no reconozca obligación alguna.

Esta obligación no se basa en ninguna situación de hecho, ni en la jurisprudencia, ni en las costumbres, ni en la estructura social, ni en las relaciones de fuerza, ni en la herencia del pasado, ni en el supuesto sentido de la historia. Pues ninguna situación de hecho puede fundamentar una obligación.

Esta obligación no se basa en una convención. Todas las convenciones son modificables por voluntad de los pactantes, mientras que ningún cambio en la voluntad de los hombres puede modificar lo más mínimo esta obligación.

Esta obligación es eterna. Responde al destino eterno del ser humano. Sólo el ser humano tiene un destino eterno. Las colectividades humanas no. Respecto de ellas no hay, por tanto, obligaciones directas que sean eternas. Sólo es eterno el deber hacia el ser humano como tal.

Esta obligación es incondicionada. Si se basa en algo, ese algo no es de este mundo. No está basada en nada de este mundo. Es la única obligación relativa a las cosas humanas no sujeta a ninguna condición.

Esta obligación halla verificación, que no fundamento, en el acuerdo de la conciencia universal. Está expresada en algunos de los textos más antiguos que se conservan. Se la reconoce en todos los casos particulares en que no se la combate por el interés o las pasiones. El progreso se mide por relación a ella.

El reconocimiento de esta obligación se halla expresado de forma confusa e imperfecta —más o menos imperfecta según los casos— en los llamados derechos positivos. En la medida en que los derechos positivos entran en contradicción con ella quedan afectados de ilegitimidad.

Aunque esa obligación eterna responde al destino eterno del ser humano, tal destino no es su objeto directo. El destino eterno de un ser humano no puede ser objeto de obligación alguna porque no está subordinado a acciones exteriores.

El hecho de que un ser humano posea un destino universal sólo impone una obligación: el respeto. La obligación sólo se cumple cuando tal respeto se manifiesta efectivamente, de forma real y no ficticia; y únicamente puede manifestarse a través de las necesidades terrenas del hombre.

La consciencia humana nunca ha variado en este punto. Hace miles de años los egipcios creían que un alma no puede justificarse después de la muerte si no es capaz de decir: «No dejé a nadie pasar hambre». Los cristianos saben que se exponen a que el propio Cristo les diga un día: «Tuve hambre y no me diste de comer». Todo el mundo concibe el progreso, principalmente, como el paso a un estadio de la sociedad en que las gentes no pasen hambre. Si la cuestión se plantea en términos generales, nadie considerará inocente a un hombre que teniendo alimento en abundancia y encontrando ante su puerta a alguien medio muerto de hambre pase por su lado sin darle nada.

Es pues una obligación eterna hacia el ser humano no dejarle pasar hambre cuando se le puede socorrer. Al ser ésta la obligación más evidente, debe servir de modelo para elaborar la lista de los deberes eternos hacia todo ser humano. Para confeccionar dicha lista con el máximo rigor hay que proceder por analogía a partir de este primer ejemplo.

Así, la lista de las obligaciones hacia el ser humano debe corresponder con la de las necesidades humanas vitales análogas al hambre.

Algunas de estas necesidades son físicas, como el hambre. Son bastante fáciles de enumerar. Atañen a la protección contra la violencia, al alojamiento, al vestido, al calor, a la higiene, a los cuidados en caso de enfermedad.

Hay otras necesidades, en cambio, que no tienen relación con la vida física sino con la vida moral. Pero también son terrenas, como las primeras, y tampoco tienen una relación directa accesible a nuestra inteligencia con el destino eterno del hombre. Son, como las necesidades físicas, necesidades de la vida de aquí abajo. Es decir: si no se satisfacen el hombre cae poco a poco en un estado más o menos análogo a la muerte, más o menos próximo a una vida meramente vegetativa.

Estas necesidades son mucho más difíciles de reconocer y enumerar que las del cuerpo. Pero todo el mundo admite que existen. Cuantas atrocidades pueda cometer un conquistador sobre las poblaciones sometidas —masacres, mutilaciones, hambruna organizada, reducción a la esclavitud o deportaciones masivas— son generalmente consideradas como medidas de la misma especie, aunque la libertad o el país natal no sean necesidades físicas. Todo el mundo es consciente de que hay crueldades que atentan contra la vida del hombre sin atentar contra su cuerpo. Son las que le privan de cierto alimento necesario para la vida del alma.

Las obligaciones —incondicionadas o relativas, eternas o cambiantes, directas o indirectas— respecto de las cosas humanas se derivan sin excepción de las necesidades vitales del ser humano. Las que no conciernen a tal o cual ser humano determinado tienen por objeto cosas que desempeñan, en relación con los hombres, un papel análogo al del alimento.

A un campo de trigo no se le debe respeto por sí mismo, sino por ser alimento para los seres humanos.

Análogamente, a una colectividad, sea la que sea —patria, familia u otra cualquiera—, no se le debe respeto por sí misma, sino como alimento de cierto número de almas.

Esta obligación impone en la práctica actitudes o actos diferentes según las situaciones. Pero considerada en sí misma es absolutamente idéntica para todos.

En particular, es absolutamente idéntica para quienes están en el extranjero.

El grado del respeto debido a las colectividades humanas es muy elevado, por varias consideraciones.

En primer lugar, cada una es única, y si se la destruye no puede ser reemplazada. Un saco de trigo siempre se puede sustituir por otro. El alimento que una colectividad suministra al alma de sus miembros no tiene equivalente en todo el universo.

Además, por su duración, la colectividad penetra en el futuro. Es

alimento no sólo para las almas de los vivos, sino también para las de los aún no nacidos que vendrán al mundo en los próximos siglos.

Por último, por su duración misma, la colectividad hunde sus raíces en el pasado. Constituye el único órgano de conservación de los tesoros espirituales juntados por los muertos, el único órgano de transmisión mediante el cual los muertos pueden hablar a los vivos. Y la única cosa terrena que tiene una relación directa con el destino eterno del hombre es la irradiación —transmitida de generación en generación— de aquellos que tuvieron plena conciencia de tal destino.

A causa de todo ello, bien puede ocurrir que la obligación para con una colectividad en peligro llegue incluso al sacrificio total. Sin embargo, de ello no se deriva que la colectividad esté por encima del ser humano. Pues también sucede que la obligación de socorrer a un ser humano en peligro deba llegar hasta el sacrificio total, sin que esto implique superioridad alguna por parte del socorrido.

Un campesino, en determinadas condiciones, puede tener que exponerse, para cultivar su campo, al agotamiento, a la enfermedad e incluso a la muerte. Pero siempre tiene presente que en definitiva se trata únicamente de pan.

De forma análoga, incluso en el momento del sacrificio total, a ninguna colectividad se le debe más que un respeto análogo al que se debe al alimento.

Sin embargo, muy a menudo se invierten los papeles.

Ciertas colectividades, en vez de servir de alimento, devoran a las almas. Hay en tal caso enfermedad social, y la primera obligación es intentar un tratamiento; en determinadas circunstancias puede ser necesario inspirarse en los métodos quirúrgicos.

También en este punto la obligación es la misma tanto para quienes están dentro de la colectividad como para quienes están fuera.

Puede ocurrir también que una colectividad proporcione a las almas de sus miembros un alimento insuficiente. En ese caso es necesario mejorarla.

Por último, hay colectividades muertas que, sin llegar a devorar a las almas, tampoco las alimentan. Si es seguro que están completamente muertas, que no se trata de un letargo pasajero, hay que aniquilarlas.

El primer estudio a realizar es el de las necesidades que son a la vida del alma lo que las necesidades de alimento, de sueño y de calor son a la vida del cuerpo. Hay que intentar enumerarlas y definirlas.

No se las debe confundír nunca con los deseos, los caprichos, las fantasías o los vicios. También es preciso discernir lo esencial de lo

accidental. El hombre no tiene necesidad de arroz o de patatas, sino de alimento; ni de madera o de carbón, sino de calefacción. Igualmente, para las necesidades del alma se debe reconocer las satisfacciones diferentes, aunque equivalentes, que responden a las mismas necesidades. También hay que distinguir los alimentos del alma de los venenos que, durante algún tiempo, puede parecer que sustituyen al alimento.

La falta de un estudio de este tipo lleva a los gobiernos, cuando tienen buenas intenciones, a dar palos de ciego.

He aquí algunas indicaciones.

El orden[1]

La primera necesidad del alma humana, la más próxima a su destino universal, es el orden: un tejido de relaciones sociales tal que nadie se vea forzado a violar obligaciones rigurosas para cumplir otras obligaciones. Unicamente en este caso el alma sufre violencia espiritual por parte de las circunstancias exteriores. Pues quien deja de cumplir una obligación sólo por amenaza de muerte o de sufrimiento puede desinteresarse de ello y sólo su cuerpo quedará lastimado. Pero a quien las circunstancias le hagan incompatibles los actos prescritos por varias obligaciones estrictas, ése, sin que tenga la posibilidad de defenderse, quedará herido en su amor al bien.

Hoy día hay un grado muy elevado de desorden y de incompatibilidad entre obligaciones.

Quien actúa en el sentido de aumentar esa incompatibilidad es un factor de desorden. Quien lo hace en el sentido de disminuirla es un factor de orden. Quien niega determinadas obligaciones para simplificar los problemas ha concertado en su corazón una alianza con el crimen.

Desgraciadamente no se dispone de método alguno para aminorar esta incompatibilidad. Ni siquiera se tiene la certeza de que la idea de un orden donde todas las obligaciones fueran compatibles no sea más que una ficción. Cuando el deber desciende al plano de los hechos entra en juego un número tan grande de relaciones independientes que la incompatibilidad parece bastante más probable que la compatibilidad.

Sin embargo, diariamente tenemos ante los ojos el ejemplo del

1. Separación —espacio en blanco— en el manuscrito. Titulillo de la edición de A. Camus; en el manuscrito, simplemente, «I.» al margen. [*N. d. T.*]

universo, donde una infinidad de acciones mecánicas independientes concurre para constituir un orden que permanece fijo a través de la variación. Por eso amamos la belleza del mundo, pues tras ella sentimos la presencia de algo análogo a la sabiduría que desearíamos poseer para saciar nuestro deseo de bien.

En un plano inferior, las obras de arte verdaderamente bellas ofrecen ejemplos de conjuntos en los que, de un modo imposible de comprender, determinados factores independientes concurren para constituir una belleza única.

Por último, el sentimiento de las diversas obligaciones procede siempre de un deseo de bien único, fijo e idéntico en todo hombre, desde el nacimiento hasta la muerte. Este deseo, que arde perpetuamente en el fondo de nosotros, impide que nos resignemos a las situaciones de incompatibilidad entre obligaciones. O recurrimos a la mentira para olvidar que existen, o nos debatimos ciegamente para escapar a la incompatibilidad.

La contemplación de auténticas obras de arte, y más aún la de la belleza del mundo, e, incluso mucho más aún, la contemplación del bien desconocido al que aspiramos, puede afirmarnos en el esfuerzo de pensar continuamente acerca del orden humano que debe ser nuestro primer objeto de atención.

Los grandes fautores de violencia se han enardecido contemplando la fuerza mecánica ciega que es soberana en el universo entero.

Si contemplamos el mundo mejor que ellos hallaremos mayor estímulo al considerar que las innumerables fuerzas ciegas son limitadas, que se combinan en equilibrio y concurren en una unidad en virtud de algo que no comprendemos, pero que amamos, y a lo que llamamos belleza.

Si tenemos siempre presente la idea de un orden humano verdadero; si pensamos en él como en un objeto al que se debe un sacrificio total si se presenta la ocasión, estaremos en la situación de un hombre que camina de noche sin guía pero sin dejar de pensar en la dirección que desea seguir. Para tal caminante hay una esperanza grande.

El orden es la primera necesidad; está incluso por encima de las necesidades propiamente dichas. Para poder pensarlo hay que conocer las demás necesidades.

La primera característica que distingue las necesidades de los deseos, las fantasías o los vicios, y los alimentos de las golosinas o de los venenos, es que las necesidades son limitadas, al igual que los alimentos que les corresponden. Un avaro nunca tiene oro suficiente, pero a todo hombre, si se le da pan a discreción, llegará un momento en que

le baste. El alimento suscita la saciedad. Lo mismo ocurre con los alimentos del alma.

La segunda característica, relacionada con la primera, es que las necesidades se ordenan por parejas de contrarios y deben combinarse en equilibrio. El hombre tiene necesidad de alimento, pero también de un intervalo entre las comidas; tiene necesidad de calor y frescor, de reposo y ejercicio. Igual ocurre con las necesidades del alma.

Lo que suele llamarse justo medio consiste en realidad en la no satisfacción ni de una ni de otra de las necesidades contrarias. Constituye una caricatura del verdadero equilibrio, en virtud del cual las necesidades contrarias se satisfacen ambas plenamente.

La libertad[2]

Un alimento indispensable para el alma humana es la libertad. En sentido estricto consiste en la posibilidad de elección. Se trata, desde luego, de una posibilidad real. Donde hay vida en común resulta inevitable que las reglas impuestas por la utilidad común limiten la elección.

Pero la libertad no es menor o mayor según que los límites sean más o menos estrechos. Su plenitud no tiene lugar en condiciones tan fácilmente mensurables.

Las reglas deben ser suficientemente razonables y simples para que cualquiera que lo desee y disponga de una capacidad de atención media pueda comprender, por un lado, la utilidad a la que corresponden y, por otro, las necesidades de hecho que las han impuesto[3]. Deben emanar de una autoridad que no sea vista como extraña ni como enemiga, sino que sea amada como perteneciente a los dirigidos por ella. Las reglas deben ser suficientemente estables, poco numerosas y lo bastante generales para que el pensamiento pueda asimilarlas de una vez por todas y no tope con ellas cada vez que haya de tomar una decisión.

En tales condiciones, la libertad de los hombres de buena voluntad, aunque de hecho limitada, es total en la conciencia. Pues, al estar las reglas incorporadas a su mismo ser, las posibilidades prohibidas no se presentan a su pensamiento y por tanto no han de ser rechazadas. Así, el hábito de no comer cosas repugnantes o peligrosas impri-

2. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «II.» al margen. [*N. d. T.*]

3. Nota a lápiz, al margen del ms. en este punto, de la mano de S. Weil: «Es preciso que [las reglas] se dirijan al bien común». [*N. d. T.*]

mido por educación no es sentido por un hombre normal como un límite a su libertad en el ámbito de la alimentación. Sólo el niño lo siente así.

Quienes carecen de buena voluntad o siempre siguen siendo infantiles jamás son libres, en ningún estado de la sociedad.

Cuando las posibilidades de elección son tan amplias que resultan nocivas para la utilidad común los hombres no disfrutan de la libertad. O se refugian en la irresponsabilidad, la puerilidad y la indiferencia, donde sólo hallan tedio, o se sienten continuamente abrumados de responsabilidad por temor a perjudicar a los demás. En este caso, creyendo erróneamente que poseen la libertad y sintiendo que no gozan de ella, llegan a pensar que la libertad no es un bien.

La obediencia[4]

La obediencia es una necesidad vital del alma humana. Es de dos tipos: obediencia a las reglas establecidas y obediencia a los seres humanos vistos como jefes. Implica el consentimiento, no a cada una de las órdenes recibidas, sino de una vez para siempre, con la única salvedad llegado el caso de las exigencias de la conciencia. Debe ser generalmente admitido, y en primer lugar por los jefes, que es el consentimiento, y no el temor al castigo o el incentivo de la recompensa, lo que constituye en realidad el móvil principal de la obediencia, al objeto de que la sumisión no sea jamás sospechosa de servilismo. También es preciso saber que quienes mandan obedecen a su vez; y toda la jerarquía ha de estar orientada hacia un objetivo cuyo valor y cuya grandeza sean sentidos por todos, desde el primero hasta el último.

Por ser la obediencia un alimento necesario del alma[5], quien esté definitivamente privado de ella es un enfermo. Así, toda colectividad regida por un jefe soberano no responsable ante nadie se halla en manos de un enfermo.

Por ello, cuando un hombre es situado de por vida a la cabeza de la organización social, ha de ser un símbolo y no un jefe, como ocurre con el rey de Inglaterra; además, es preciso que las formas sociales limiten su libertad más estrechamente que la de cualquier hombre del pueblo. De esa forma, los jefes efectivos, aunque sean jefes, tienen a alguien por encima de ellos; por otro lado, para no romper la conti-

4. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «III.» al margen. [*N. d. T.*]

5. En el ms., llamada a lápiz en este punto de la mano de S. Weil: «en el plano espiritual general». [*N. d. T.*]

nuidad, también pueden ser sustituidos, y así recibir cada uno de ellos su indispensable ración de obediencia.

Quienes someten a las masas humanas por la violencia y la crueldad las privan a un tiempo de dos alimentos vitales: la libertad y la obediencia; pues pierden su poder de acordar consentimiento interior a la autoridad que padecen. Quienes favorecen un estado de cosas tal que el incentivo del beneficio sea el móvil principal para los hombres sustraen a éstos a la obediencia, pues el consentimiento, su principio, no es algo que se pueda vender.

Multitud de signos muestran que los hombres de nuestra época están desde hace tiempo hambrientos de obediencia. Pero se ha aprovechado la ocasión para darles la esclavitud.

La responsabilidad[6]

La iniciativa y la responsabilidad, la sensación de ser útil, e incluso indispensable, son necesidades vitales del alma humana.

La privación completa de ambas se da en el parado, aunque perciba un subsidio que le permita comer, vestirse y alojarse. El parado no es nadie en la vida económica, y la papeleta de voto que constituye su participación en la vida política carece de sentido para él.

El peón apenas si está en mejor situación.

La satisfacción de la necesidad de responsabilidad exige que un hombre tome con frecuencia decisiones en los problemas, grandes o pequeños, que afectan a intereses que no son los suyos propios, pero con los que se siente comprometido. También es necesario que tenga que aportar su esfuerzo continuamente. Por último, debe poder abarcar intelectualmente la obra entera de la colectividad de la que es miembro, incluidos los ámbitos en que nunca tiene decisión que tomar o consejo que dar. Para ello es indispensable que se le dé a conocer esa obra, que se le exija tomar interés, que se le haga percibir su valor, su utilidad y, llegado el caso, su grandeza; y que se le haga comprender claramente el papel que desempeña en ella.

Toda colectividad, del tipo que sea, que no proporcione estas satisfacciones a sus miembros está deteriorada y debe ser transformada.

En toda personalidad un poco fuerte la necesidad de iniciativa llega hasta la necesidad de mando. Una vida local y regional intensa y una multitud de obras educativas y de movimientos juveniles deben

6. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «IV.» al margen. [*N. d. T.*]

dar a todo el que no sea incapaz la ocasión de mandar durante algunos períodos de su vida.

La igualdad[7]

La igualdad es una necesidad vital del alma humana. Consiste en el reconocimiento público, general y efectivo, expresado por las instituciones y las costumbres, de que a todo ser humano se le debe la misma cantidad de respeto y de consideración; porque el respeto se le debe al ser humano como tal, y en esto no hay gradaciones.

Por tanto, las inevitables diferencias entre los hombres jamás deben implicar un diferente grado de respeto. Para que no se vivan con esta significación es necesario que haya cierto equilibrio entre la igualdad y la desigualdad.

Una combinación determinada de la igualdad y la desigualdad está constituida por la igualdad de posibilidades. Si cualquiera puede alcanzar el rango social correspondiente a la función que es capaz de desempeñar, y si la educación está lo bastante extendida para que nadie se vea privado de ninguna capacidad por el mero hecho de su nacimiento, la esperanza es la misma para todos los niños. Así cada hombre es igual en esperanza a cualquier otro, por su propia cuenta cuando es joven, y por cuenta de sus hijos después.

Sin embargo, cuando esta combinación aparece sola y no como un factor entre otros, no constituye en modo alguno un equilibrio, sino que, por el contrario, encierra grandes peligros.

En primer lugar, para quien se halle en una situación inferior y sufra por ello, saber que tal situación se debe a su incapacidad y que todos lo saben no constituye un consuelo sino que redobla su amargura; según los caracteres, unos pueden deprimirse y otros verse llevados al crimen.

Además, de esta forma se crea inevitablemente en la vida social una especie de bomba aspirante hacia arriba. De ello resulta una enfermedad social si un movimiento descendente no restablece el equilibrio con el ascendente. En la medida en que el hijo de un mozo de granja pueda llegar algún día a ser ministro, un hijo de ministro debe poder llegar a ser mozo de granja. El grado de esta segunda posibilidad no puede ser relevante sin un grado muy peligroso de coerción social.

Este tipo de igualdad, si actúa sola y sin límites, da a la vida social un grado de fluidez que la descompone.

7. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «V.» al margen. [*N. d. T.*]

Hay métodos menos groseros para combinar la igualdad y la diferencia. El primero es la proporción. La proporción se define como la combinación de igualdad y de desigualdad, y es el único factor de equilibrio en todo el universo.

Aplicada al equilibrio social, la proporción impondría a cada hombre cargas correspondientes al poder o bienestar que posee, y, recíprocamente, los riesgos correspondientes en caso de incapacidad o de falta. Por ejemplo, un patrón incapaz o culpable de una falta para con sus obreros tendría que sufrir más en su alma y en su carne que un obrero incapaz o culpable de falta para con su patrón. Además, todos los obreros tendrían que saber que ello es así. Esto implica, por un lado, una cierta organización de los riesgos y, por otro, en derecho penal, una concepción del castigo, en la que el rango social constituyera siempre una circunstancia agravante en la determinación de la pena. Con mayor razón, el ejercicio de altas funciones públicas debe implicar graves riesgos personales.

Otra forma de hacer compatibles igualdad y diferencia consiste en quitarles a las diferencias, siempre que sea posible, todo carácter cuantitativo. Donde sólo hay diferencia de naturaleza y no de grado no hay ninguna desigualdad.

Al hacer del dinero el estímulo único o casi único de todos los actos, la medida única o casi única de todas las cosas, el veneno de la desigualdad se ha diseminado por todas partes. Cierto que se trata de una desigualdad móvil, no vinculada a las personas, pues el dinero se gana y se pierde; pero no por ello la desigualdad es menos real.

Hay dos tipos de desigualdad, a los que corresponden dos estímulos diferentes. La desigualdad más o menos estable, como la de la antigua Francia, suscita la idolatría de los superiores —no sin una mezcla de odio contenido— y la sumisión a sus órdenes. La desigualdad móvil, fluida, suscita el deseo de ascender. Y no está más próxima a la igualdad que la primera, amén de ser igualmente dañina. La Revolución de 1789, al dar prioridad a la igualdad, no hizo en realidad más que consagrar la sustitución de una forma de desigualdad por otra.

Cuanta mayor igualdad hay en una sociedad menor es la acción de los dos estímulos vinculados a estas dos formas de desigualdad, requiriéndose por tanto estímulos distintos.

La igualdad será tanto mayor cuanto que cada una de las diferentes condiciones humanas no sean vistas como más o menos que las demás, sino simplemente como condiciones distintas. Cuando las profesiones de minero y de ministro sean sólo dos vocaciones distin-

tas, como las de poeta y de matemático. Cuando la dureza material que va unida a la condición de minero sea tenida como un honor de quienes la padecen.

En tiempo de guerra, si un ejército tiene el espíritu que debe tener, un soldado debe sentirse contento y orgulloso de estar en primera línea y no en el cuartel general; y un general debe sentirse igualmente feliz y orgulloso de que la suerte de la batalla se base en su pensamiento; al mismo tiempo, el soldado admirará al general y el general al soldado. Un equilibrio semejante constituye una igualdad. Habría, pues, igualdad en las condiciones sociales si hubiera este equilibrio entre ellas.

Esto implica, para cada rango, las muestras de consideración que le corresponden, sin mentiras.

La jerarquía[8]

La jerarquía es una necesidad vital del alma humana. Está constituida por una cierta veneración, por una cierta devoción hacia los superiores, considerados no en sus personas ni en el poder que ejercen, sino como símbolos. Símbolos de ese ámbito que está por encima de los hombres y cuya expresión en este mundo son las obligaciones de cada uno para con sus semejantes. Una verdadera jerarquía implica que los superiores tengan consciencia de esta función de símbolo y de que ésa constituye el único objeto legítimo de devoción por parte de sus subordinados. La verdadera jerarquía tiene la consecuencia de llevar a cada uno a instalarse moralmente en el lugar que ocupa.

El honor[9]

El honor es una necesidad vital del alma humana. El respeto debido a cada ser humano como tal, aunque le sea dispensado efectivamente, no basta para satisfacer esta necesidad, pues dicho respeto es idéntico para todos, e inmutable, mientras que el honor no se relaciona simplemente con el ser humano como tal sino con éste considerado en su entorno social. La necesidad de honor queda plenamente satisfecha cuando cada una de las colectividades de las que es miembro un ser humano le ofrece una parte en la tradición de grandeza contenida en su pasado y públicamente reconocida desde fuera.

8. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «VI.» al margen. [*N. d. T.*]
9. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «VII.» al margen. [*N. d. T.*]

Por ejemplo, para que en la vida profesional se satisfaga la necesidad de honor es preciso que a cada profesión le corresponda alguna colectividad realmente capaz de conservar vivo el recuerdo de los tesoros de grandeza, de heroísmo, de probidad, de generosidad y de genio empleados en el ejercicio de tal profesión.

Toda opresión acarrea la insatisfacción de esta necesidad, ya que las tradiciones de grandeza de los oprimidos no se reconocen, por falta de prestigio social.

Tal es siempre la consecuencia de la conquista. Vercingetórix* no fue un héroe para los romanos. Si los ingleses hubieran conquistado Francia en el siglo XV, Juana de Arco habría sido olvidada completamente, incluso en buena medida por nosotros. Hoy les hablamos de ella a los annamitas y a los árabes, pero ellos saben que entre nosotros no se habla de sus héroes ni de sus santos; por eso, la situación en que les mantenemos constituye un atentado a su honor.

La opresión social tiene idénticas consecuencias. Guynemer y Mermoz* son conocidos por la opinión pública merced al prestigio social de la aviación; el heroísmo en ocasiones increíble desplegado por mineros o pescadores apenas si tiene resonancia en los ambientes de esos mismos oficios.

El grado extremo de privación de honor lo constituye la ausencia total de consideración infligida a determinadas categorías de seres humanos. Tales son, en Francia, en sus diversas modalidades, las prostitutas, los condenados, los policías, el subproletariado de inmigrados y de indígenas coloniales... Tales categorías no deben existir.

Sólo el crimen debe privar de consideración social a quien lo ha cometido; y el castigo debe devolvérsela.

El castigo[10]

El castigo es una necesidad vital del alma humana. Puede ser de dos tipos: disciplinario y penal. Los del primer tipo ofrecen una seguridad contra el desfallecimiento, luchar contra el cual sería demasiado agotador de no existir un apoyo externo. Pero el castigo más indispensable para el alma es el del crimen. Con el crimen un hombre se sitúa a sí mismo al margen de la red de obligaciones eternas que vinculan a cada ser humano con todos los demás. No se le puede reintegrar a ella más que por el castigo; de forma plena si hay consentimiento por su parte, y, si no, imperfectamente. Del mismo modo

10. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «VIII.» al margen. [*N. d. T.*]

que la única manera de respetar al que pasa hambre es darle de comer, igualmente el único medio de respetar al que se ha situado fuera de la ley es reintegrarlo a ella sometiéndole al castigo que dicha ley prescriba.

La necesidad de castigo no queda satisfecha cuando, como suele ocurrir, el código penal sólo es un procedimiento de coerción por medio del terror.

La satisfacción de esta necesidad exige en primer lugar que cuanto concierna al derecho penal tenga un carácter solemne y sagrado; que la majestad de la ley se transmita al tribunal, a la policía, al acusado, al condenado, y ello incluso en los delitos de poca importancia, siempre que puedan implicar la privación de la libertad. Es preciso que el castigo constituya un honor; que no solamente sirva para borrar el oprobio del crimen sino que además sea visto como una educación suplementaria que obligue a mayor grado de entrega al bien público. Igualmente es necesario que la dureza de las penas corresponda al carácter de las obligaciones violadas y no a los intereses de la seguridad de la sociedad.

La falta de consideración de la policía, la ligereza de los magistrados, el régimen de las prisiones, el desclasamiento de los condenados, la escala de las penas, que contempla una punición mucho más cruel para diez robos menores que para una violación o ciertos asesinatos, y que incluso prevé castigos para la simple desgracia, todo ello impide que exista entre nosotros algo que merezca el nombre de castigo.

Tanto para las faltas como para los delitos, el grado de impunidad no debe aumentar cuando se asciende en la escala social sino cuando se desciende en ella. De lo contrario, los sufrimientos infligidos se experimentan como coerciones e incluso como abusos de poder, y no constituyen castigos. Sólo hay castigo cuando el sufrimiento va acompañado en algún momento, aunque sea con posterioridad, en el recuerdo, de un sentimiento de justicia. Así como el músico despierta el sentimiento de belleza a través de los sonidos, de la misma manera el sistema penal debe saber despertar el sentido de la justicia en el criminal a través del dolor, e incluso, en el peor caso, con la muerte. Al igual que se dice del aprendiz herido que el oficio le entra en el cuerpo, así el castigo es un método para hacer entrar la justicia en el alma del criminal mediante el sufrimiento de la carne.

La cuestión acerca del procedimiento mejor para impedir que arriba de todo se forme una conspiración para tener impunidad es uno de lo problemas políticos más difíciles de resolver. No se podrá resolver más que si uno o más hombres tienen como cometido impe-

dir una conspiración semejante y se hallan en una situación tal que no puedan tener la tentación de unirse a ella.

La libertad de opinión[11]

A la libertad de opinión y a la libertad de asociación se las menciona generalmente juntas. Es un error. Salvo en el caso de las agrupaciones naturales, la asociación no es una necesidad, sino un expediente de la vida práctica.

La libertad de expresión total, ilimitada, para toda opinión, cualquiera que sea, sin ninguna restricción o reserva, es una necesidad absoluta para la inteligencia. Consiguientemente, es una necesidad del alma, ya que cuando la inteligencia se encuentra a disgusto el alma entera está enferma. La naturaleza y los límites de la satisfacción de esta necesidad están inscritos en la estructura misma de las diferentes facultades del alma. Pues una misma cosa puede ser limitada e ilimitada, de igual modo que se puede prolongar indefinidamente la longitud de un rectángulo sin que deje de estar limitado en su anchura.

En un ser humano, la inteligencia se puede ejercer de tres maneras. Puede trabajar sobre problemas técnicos, es decir, hallar los medios para llegar a un fin dado de antemano. Puede aportar luz cuando se trata de una deliberación de la voluntad en la elección de una orientación. Puede finalmente operar sola, separada de las demás facultades, en una especulación puramente teórica de la que se haya descartado provisionalmente toda preocupación por la acción.

En un alma sana, la inteligencia se ejerce alternativamente de las tres maneras, con grados diferentes de libertad. En su primera función es una sirvienta. En la segunda es destructiva y debe ser reducida al silencio cuando empiece a dar argumentos a la parte del alma que, en todo aquel que no se halla en estado de perfección, se pone siempre del lado del mal. Pero cuando opera sola y separada conviene que disponga de una libertad soberana. De lo contrario le falta al ser humano algo esencial.

Ocurre lo mismo en una sociedad sana. Por ello sería deseable constituir una reserva de libertad absoluta en el ámbito de la edición, pero quedando convenido que las obras publicadas en ese ámbito reservado no comprometen en grado alguno a los autores y no contienen ningún consejo para los lectores. Ahí se podría exponer con

11. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «IX.» al margen. [*N. d. T.*]

toda su fuerza argumentos en favor de causas malignas. Es bueno y saludable que se expongan. Cualquiera podría hacer el elogio de lo que más reprobase. Sería público y notorio que el objeto de tales obras no es definir la posición de los autores acerca de los problemas de la vida, sino contribuir, por medio de investigaciones preliminares, a la enumeración completa y correcta de los datos relativos a cada problema. La ley impediría que su publicación entrañara cualquier tipo de riesgo para el autor.

Por el contrario, las publicaciones destinadas a influir en lo que se llama la opinión, es decir, en el gobierno de la vida, constituyen actos, y se deben someter a las mismas restricciones que todos los actos. Dicho de otra forma: no deben causar ningún perjuicio ilegítimo en ningún ser humano, y, sobre todo, jamás deben contener negación alguna, explícita o implícita, de las obligaciones eternas hacia el ser humano, a partir del momento en que tales obligaciones han sido solemnemente reconocidas por la ley.

La distinción de los dos ámbitos, el que queda fuera de la acción y el que forma parte de ella, es imposible de formular sobre el papel en lenguaje jurídico. Pero ello no impide en absoluto que dicha distinción quede perfectamente clara. La separación de ámbitos es fácil de establecer de hecho sólo con que la voluntad de llevarla a cabo sea suficientemente firme.

Está claro, por ejemplo, que la prensa diaria y semanal se halla enteramente en el segundo ámbito. También las revistas, pues todas ellas constituyen un foco de irradiación de determinada manera de pensar; sólo las que renunciaran a dicha función podrían aspirar a la libertad total.

Lo mismo en lo que respecta a la literatura. Sería una solución para el debate recientemente sostenido sobre moral y literatura, oscurecido por el hecho de que todas las personas de talento, por solidaridad profesional, se hallaban de un lado, y los imbéciles y los cobardes del otro.

Sin embargo, la posición de los imbéciles y de los cobardes no dejaba de ser en gran medida razonable. Los escritores tienen una forma inadmisible de jugar a dos barajas. Nunca como en nuestra época habían aspirado a la función de directores de conciencia ni la habían ejercido. De hecho, en los años que precedieron a la guerra, sólo los sabios se la disputaron. El puesto en otro tiempo ocupado por los curas en la vida moral del país era ocupado ahora por físicos y novelistas, lo que basta para medir el valor de nuestro progreso. Sin embargo, si alguien pidiera cuentas a los escritores acerca de la orien-

tación de su influencia, se refugiarían indignados en el privilegio sagrado del arte por el arte.

No cabe duda, por ejemplo, de que Gide supo siempre que libros como *Les Nourritures terrestres* o *Les Caves du Vatican* influyen en el comportamiento práctico de cientos de jóvenes, y se enorgullecía de ello. A partir de este momento momento no hay, pues, motivo alguno para situar tales libros tras la barrera intocable del arte por el arte, ni tampoco para encarcelar a un joven que arroje a alguien de un tren en marcha. Se podría reclamar igualmente los privilegios del arte por el arte en favor del crimen. Los surrealistas no anduvieron lejos de ello. Lo que tantos imbéciles han repetido hasta la saciedad sobre la responsabilidad de los escritores en nuestra derrota es, por desgracia, absolutamente cierto.

A un escritor que, gracias a la libertad total concedida a la inteligencia pura, publicara escritos contrarios a los principios morales reconocidos por la ley, y que luego se conviertiera en un foco de influencia público y notorio, sería fácil preguntarle si está dispuesto a admitir públicamente que tales escritos no expresan su posición. Si así no fuera, resultaría fácil castigarle. Si mintiese, sería fácil deshonrarle. Además, debe quedar establecido que un escritor, a partir del momento en que ocupa una posición influyente en la dirección de la opinión pública, no puede aspirar ya a una libertad ilimitada. También aquí es imposible una definición jurídica, pero los hechos no son difíciles de discernir. No hay por qué limitar la soberanía de la ley al ámbito de las cosas expresables en fórmulas jurídicas, pues dicha soberanía se ejerce asimismo mediante los juicios de equidad.

Además, la necesidad misma de libertad, esencial a la inteligencia, exige una protección contra la sugestión, la propaganda, la influencia por obsesión. Pues constituyen formas de coerción: de una coerción particular que no va acompañada de miedo o de dolor físico pero que no por ello es menos violenta. La técnica moderna la provee de instrumentos extremadamente eficaces. Por naturaleza, dicha coerción es colectiva, y sus víctimas son las almas humanas.

El Estado se vuelve criminal si emplea tal coerción, salvo en caso de imperiosa necesidad pública. Además, debe prohibir su uso. La publicidad, por ejemplo, debe estar rigurosamente limitada por ley; su volumen ha de reducirse muy considerablemente y debe estar rigurosamente prohibido que aborde temas que pertenezcan al ámbito del pensamiento.

Por otro lado, puede haber represión contra la prensa, las emisiones radiofónicas y demás no sólo cuando atenten contra los princi-

pios de moralidad públicamente reconocidos, sino también cuando hagan uso de la bajeza de tono y de pensamiento, del mal gusto, de la vulgaridad, y contribuyan a crear una atmósfera moral solapadamente corruptora. Dicha represión puede llevarse a cabo sin afectar lo más mínimo a la libertad de opinión. Por ejemplo, un diario puede ser suprimido sin que los miembros de la redacción pierdan el derecho a publicar donde mejor les parezca o, incluso, en los casos menos graves, a seguir agrupados para mantener el mismo diario bajo otro nombre. Sólo que dicho diario habrá sido acusado públicamente de infamia y correrá el riesgo de volver a serlo. La libertad de opinión se debe exclusivamente y con reservas al periodista, no al periódico, ya que sólo el periodista tiene capacidad de formar opinión.

De manera general, todos los problemas que conciernen a la libertad de expresión quedan aclarados si se conviene que tal libertad constituye una necesidad de la inteligencia, y que la inteligencia reside únicamente en el ser humano considerado solo. El ejercicio colectivo de la inteligencia no existe. En consecuencia, ningún grupo puede aspirar legítimamente a la libertad de expresión, pues no la necesita para nada.

Por el contrario, la protección de la libertad de pensar exige que la ley prohiba a todo grupo la posibilidad de expresar una opinión. Pues cuando un grupo afirma tener opiniones tiende inevitablemente a imponerlas a sus miembros. Tarde o temprano se impide a los individuos, de forma más o menos rigurosa, sostener opiniones opuestas a las del grupo en una cantidad de problemas más o menos amplia, a menos que lo abandonen. Pero la ruptura con el grupo del que se es miembro entraña siempre sufrimientos, cuando menos de carácter sentimental. Y mientras que el riesgo y la posibilidad de sufrimiento son elementos sanos y necesarios en la acción, resultan en cambio perjudiciales en el ejercicio de la inteligencia. Un temor, incluso leve, provoca siempre, según el grado de valor, sumisión o rigidez, y esto basta para desajustar ese instrumento de precisión extremadamente delicado y frágil que constituye la inteligencia. También la amistad es, en este sentido, un gran peligro. La inteligencia está derrotada a partir del momento en que la expresión del pensamiento va precedida, explícita o implícitamente, de la palabra «nosotros». Y cuando la luz de la inteligencia se ofusca, al cabo de un tiempo harto breve se extravía el amor al bien.

La solución práctica inmediata consiste en la abolición de los partidos políticos. La lucha de partidos, tal como se daba en la Tercera República*, resulta intolerable; el partido único, que es por otro lado

su consecuencia inevitable, constituye el grado extremo del mal; no queda otra posibilidad, pues, que una vida pública sin partidos. Hoy tamaña idea puede parecer nueva y atrevida. Tanto mejor, puesto que precisamos algo nuevo. Aunque en realidad se trata simplemente de la tradición de 1789.

Desde la perspectiva de las gentes de 1789, no había siquiera otra posibilidad; una vida pública como la nuestra en el último medio siglo les habría parecido una pesadilla horrible; no habrían considerado admisible que un representante del pueblo pudiera abdicar de su dignidad hasta el punto de convertirse en miembro disciplinado de un partido.

Rousseau mostró claramente que la lucha de partidos aniquila automáticamente la República. Había predicho sus consecuencias. En este momento sería bueno fomentar la lectura de *El Contrato Social*. Pues hoy donde ha habido partidos políticos la democracia está muerta. De todos es sabido que los partidos ingleses tienen una tradición, un espíritu y una función tales que los hacen incomparables a los demás. Asimismo, los equipos concurrentes en Estados Unidos no son propiamente partidos políticos. Una democracia en que la vida pública esté constituida por la lucha de partidos es incapaz de impedir la formación de uno que tenga como fin declarado destruirla. Si promulga leyes de excepción, asfixiará la democracia. Si no lo hace, estará tan segura como un pájaro ante una serpiente.

Habría que distinguir entre dos tipos de agrupaciones, a saber: de un lado, los grupos de intereses, donde la organización y la disciplina estarían en cierta medida autorizadas; de otro, los grupos de ideas, donde estarían rigurosamente prohibidas. En la situación presente es bueno permitir que las personas se agrupen en defensa de intereses tales como salarios y similares, que se les deje actuar dentro de límites muy estrechos y bajo la supervisión permanente de los poderes públicos. Pero no debe permitirse que toquen las ideas. Los grupos donde se debaten ideas no han de ser tanto grupos cuanto medios más o menos fluidos. Cuando se diseña una acción, no hay razón alguna para que sea ejecutada por personas diferentes de quienes la aprueban.

En el movimiento obrero, por ejemplo, una distinción semejante pondría fin a una intrincada confusión. En el período anterior a la guerra tres orientaciones reclamaban la atención de todos los obreros y tironeaban constantemente de ellos. En primer lugar, la lucha por los salarios; en segundo lugar, los restos cada vez más débiles pero siempre vivos del viejo espíritu sindicalista de antaño, idealista

y más o menos libertario; por último, los partidos políticos. Con frecuencia, en el curso de una huelga, los obreros que sufrían y luchaban eran absolutamente incapaces de discernir si se trataba de salarios, de un impulso del viejo espíritu sindical o de una operación política dirigida por un partido; y tampoco podía saberse desde fuera.

Una situación así es imposible. Cuando estalló la guerra en Francia los sindicatos estaban muertos o casi muertos, a pesar de los millones de afiliados o por causa de ellos. Tras un prolongado letargo, recobraron un embrión de vida con ocasión de la resistencia al invasor. Pero esto no prueba que sean viables. Es del todo evidente que habían sido aniquilados, o casi, por dos venenos, cada uno de los cuales, por separado, era mortal.

Los sindicatos no pueden vivir si los obreros están tan preocupados por los salarios como lo están mientras trabajan a destajo en la fábrica. En primer lugar, porque de ello resulta esa especie de muerte moral causada siempre por la obsesión del dinero. Y también porque, en las condiciones sociales actuales, el sindicato, al ser un factor de actuación permanente en la vida económica del país, acaba por transformarse inevitablemente en una organización profesional única, obligatoria y asimilada a la vida oficial. Pasa así al estado de cadáver.

Por otro lado, es igualmente evidente que el sindicato no puede vivir junto a los partidos políticos. Hay en ello una imposibilidad del orden de las leyes mecánicas. Análogamente, el partido socialista no puede vivir junto al partido comunista, ya que el segundo posee la cualidad de partido, si puede decirse así, en un grado mucho más elevado.

Además, la obsesión por los salarios refuerza la influencia comunista, porque las cuestiones de dinero, al afectar tan vivamente a todo el mundo, imponen al mismo tiempo en todos un tedio tan mortal que resulta indispensable, como compensación, la perspectiva apocalíptica de la revolución en su versión comunista. Si los burgueses no sienten la misma necesidad de apocalipsis es porque las cifras elevadas cobran una poesía y un prestigio que atenúa en parte el hastío ligado al dinero, mientras que cuando éste se cuenta por perras chicas ese hastío se da en su estado puro. Por otro lado, la inclinación de los burgueses grandes y pequeños hacia el fascismo muestra que, pese a todo, también ellos se hastían.

El gobierno de Vichy creó en Francia organizaciones profesionales únicas y obligatorias para los obreros. Es de lamentar que se les haya dado, como está de moda actualmente, el nombre de cor-

poración, nombre que en realidad designa algo muy diferente y muy bello. Sin embargo, por fortuna esas organizaciones muertas están ahí para asumir la parte muerta de la actividad sindical. Sería peligroso suprimirlas. Es preferible que carguen con la acción cotidiana de los salarios y de las reivindicaciones inmediatas. Por lo que hace a los partidos políticos, si todos estuviesen rigurosamente prohibidos en un clima general de libertad, es de esperar que su existencia clandestina fuese cuando menos difícil[12]. En tal caso, los sindicatos obreros, si aún tuviesen un destello de vida, podrían convertirse poco a poco en expresión del pensamiento obrero, en el órgano del honor de los trabajadores. Se interesarían —como es tradición en el movimiento obrero francés, que se ha sentido siempre responsable de todo el universo— por todo lo concerniente a la justicia, incluidas, llegado el caso, las cuestiones de salarios, aunque muy de vez en cuando y para librar a los seres humanos de la miseria.

Naturalmente, deberían poder influir en las organizaciones profesionales según las modalidades definidas por la ley.

Tal vez sólo se cosecharían ventajas si se prohibiera a las organizaciones profesionales declarar una huelga permitiéndolo en cambio a los sindicatos; pero habría que establecer algunas limitaciones; a saber: hacer corresponder ciertos riesgos a dicha responsabilidad, prohibir toda coerción y proteger la continuidad de la vida económica.

Respecto del *lock-out**, no hay motivo alguno para no prohibirlo absolutamente.

La autorización de las agrupaciones de ideas debería estar sujeta a dos condiciones. Primera, que no existiese excomunión. El reclutamiento se realizaría libremente por vía de afinidad, sin que pudiera obligarse a nadie a adherirse a un conjunto de afirmaciones cristalizadas en fórmulas escritas. Un miembro ya admitido sólo podría ser excluido por falta contra el honor o por propaganda política, delito que implicaría una organización ilegal y expondría por tanto a un castigo mayor.

Ello constituiría verdaderamente una medida de salud pública, pues la experiencia muestra que los Estados totalitarios los establecen partidos totalitarios, partidos que se forjan a golpes de exclusión por delito de opinión.

La otra condición podría ser que realmente hubiera circulación de ideas y pruebas tangibles de la misma en forma de folletos, revistas

12. La edición francesa incluye en este lugar un punto y aparte que no figura en el manuscrito. [*N. d. T.*]

o boletines donde se estudiaran problemas de orden general. Una excesiva uniformidad de opiniones haría sospechoso al grupo.

Por lo demás, todas las agrupaciones de ideas estarían autorizadas a actuar como mejor les pareciera, a condición de no violar la ley ni imponer a sus miembros disciplina alguna.

Respecto de los grupos de intereses, su vigilancia debería implicar ante todo una distinción; la palabra interés unas veces expresa la necesidad y otras algo completamente distinto. Si se trata de un obrero pobre, interés quiere decir alimento, alojamiento, calefacción. Para un patrón significa otra cosa. Cuando la palabra está tomada en su primer sentido, la acción de los poderes públicos debería consistir en estimular, apoyar y proteger la defensa de estos intereses. En el caso contrario, la actividad de los grupos de intereses debe estar continuamente controlada, limitada, y reprimida por los poderes públicos siempre que proceda. Ni que decir tiene que los límites más estrechos y los castigos más dolorosos deben corresponder a los que por naturaleza son más poderosos.

Lo que se ha llamado libertad de asociación ha significado en realidad la libertad de las asociaciones. Ahora bien: las asociaciones no tienen por qué ser libres; son instrumentos, y, como tales, deben estar sujetas. La libertad sólo corresponde al ser humano.

En cuanto a la libertad de pensamiento, es cierto que sin ella no hay pensamiento. Pero aún es más cierto que cuando el pensamiento no existe tampoco es libre. En los últimos años ha habido mucha libertad de pensamiento, pero no pensamiento. Algo así como el niño que, no teniendo comida, pide sal para sazonarla.

La seguridad[13]

La seguridad es una necesidad esencial del alma. Significa que no está bajo el peso del miedo o del terror salvo como consecuencia de un concurso de circunstancias accidentales y por breves y escasos momentos. El miedo o el terror, como estados duraderos del alma, son venenos casi mortales, ya sea su causa la posibilidad de despido, la represión policial, la presencia de un conquistador extranjero, la espera de una invasión probable o cualquier otra desgracia que sobrepase las fuerzas humanas.

Los señores romanos exponían un látigo en el vestíbulo, a la vista de los esclavos, sabiendo que esta visión provocaba en sus almas un

13. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «X.» al margen. [*N. d. T.*]

estado de semi-muerte indispensable para la esclavitud. De otro lado, para los egipcios, el justo debe poder decir después de la muerte: «A nadie he causado temor».

El miedo permanente, incluso en estado latente —cuando sólo raramente produce sufrimiento—, constituye siempre una enfermedad. Es una hemiplejía del alma.

El riesgo[14]

El riesgo es una necesidad esencial del alma. Su ausencia suscita una especie de tedio que paraliza de forma diferente que el miedo pero casi tanto como él. Por otro lado, hay situaciones que al implicar una angustia difusa sin riesgos precisos transmiten ambas enfermedades a la vez.

El riesgo es un peligro que provoca una reacción refleja, es decir, que no excede los recursos del alma hasta llegar a aplastarla bajo el miedo. En ciertos casos contiene un elemento de juego; en otros, cuando una obligación concreta impele al hombre a hacerle frente, constituye el mayor estímulo posible.

La protección de los hombres contra el miedo y el terror no implica la supresión del riesgo; por el contrario, exige la presencia permanente de cierta dosis de riesgo en todos los aspectos de la vida social, pues su ausencia debilita el ánimo hasta dejar al alma, llegado el caso, sin la menor defensa interior contra el miedo. Unicamente es necesario que aparezca en condiciones tales que no se transforme en sensación de fatalidad.

La propiedad privada[15]

La propiedad privada es una necesidad vital del alma. El alma está aislada, perdida, si no está rodeada de objetos que sean para ella como una prolongación de los miembros del cuerpo. Todo hombre tiende inevitablemente a apropiarse con el pensamiento de cuanto ha usado continua y prolongadamente en el trabajo, en el placer o en las necesidades de la vida. Así, un jardinero, al cabo de cierto tiempo, siente que el jardín es suyo. Pero cuando el sentimiento de apropiación no coincide con la propiedad jurídica, el hombre se ve permanentemente amenazado de despojamientos muy dolorosos.

14. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «XI.» al margen. [*N. d. T.*]
15. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «XII.» al margen. [*N. d. T.*]

Que la propiedad privada sea reconocida como una necesidad implica para todos la posibilidad de poseer algo más que los objetos de consumo corriente. Las modalidades de tal necesidad varían según las circunstancias; sin embargo, sería deseable que la mayoría de la gente fuese propietaria de su vivienda, de un poco de tierra alrededor y, cuando no sea imposible técnicamente, de sus instrumentos de trabajo. La tierra y el ganado figuran entre los instrumentos del trabajo campesino.

El principio de propiedad privada queda violado cuando una tierra la trabajan obreros agrícolas y mozos de granja bajo las órdenes de un administrador, pero la poseen rentistas que viven en la ciudad. Porque, de cuantos entran en relación con esa tierra, no hay ninguno que, de una forma u otra, no sea extraño a ella. No se la despilfarra desde el punto de vista del grano, sino desde la perspectiva de la satisfacción que podría proveer a la necesidad de propiedad.

Entre ese caso extremo y el límite contrario del campesino que cultiva con su familia la tierra que posee se dan muchas situaciones intermedias en que la necesidad de apropiación que tienen los hombres es más o menos ignorada.

La propiedad colectiva[16]

La participación en los bienes colectivos, participación consistente no tanto en el goce material cuanto en un sentimiento de propiedad, constituye una necesidad igualmente importante. Se trata más de un estado de ánimo que de una disposición jurídica. Donde hay realmente vida cívica cada uno se siente personalmente propietario de los monumentos públicos, de los jardines, de la magnificencia desplegada en las ceremonias; el lujo que desean casi todos los seres humanos se concede así incluso a los más pobres. Pero el Estado no es el único que debe procurar tal satisfacción, sino cualquier clase de colectividad.

Una gran fábrica moderna constituye un derroche por lo que se refiere a la necesidad de propiedad. Ni los obreros; ni el director, que está a sueldo de un consejo de administración; ni los miembros de ese consejo, que no la ven jamás; ni los accionistas, que ignoran su existencia, pueden hallar en ella la más mínima satistacción de esa necesidad.

Cuando las modalidades de intercambio y de adquisición pro-

16. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «XIII.» al margen. [*N. d. T.*]

vocan el despilfarro del alimento material y moral deben ser transformadas.

No hay ningún vínculo natural entre la propiedad y el dinero. La conexión establecida hoy en día es solamente obra de un sistema que ha concentrado en el dinero la fuerza de todos los móviles posibles. Y, puesto que se trata de un sistema malsano, hay que operar la disociación inversa.

El verdadero criterio, en lo referente a la propiedad, es que es legítima en la medida en que es real. O, más exactamente: las leyes relativas a la propiedad serán tanto mejores cuanto mejor se aprovechen las posibilidades contenidas en los bienes de este mundo para la satisfacción de la necesidad de propiedad común a todos los hombres.

Por consiguiente, las modalidades actuales de adquisición y de posesión deben transformarse en nombre del principio de propiedad. Toda forma de posesión que no satisfaga en nadie la necesidad de propiedad privada o colectiva puede razonablemente considerarse nula.

Ello no significa que haya que transferirla al Estado, sino más bien que hay que tratar de convertirla en una verdadera propiedad.

La verdad[17]

La necesidad de verdad es la más sagrada de todas. Sin embargo nunca se habla de ella. Cuando se percibe la cantidad y la enormidad de falsedades materiales expuestas sin vergüenza incluso en los libros de los autores más reputados da miedo leer. Pues se lee como se bebería el agua de un pozo dudoso.

Hombres que trabajan ocho horas diarias hacen el gran esfuerzo de leer por la noche para instruirse. Como no pueden ir a las grandes bibliotecas a verificar lo que han leído, creen todo lo que figura en los libros. No hay derecho a que se les dé de comer algo falso. ¿Qué sentido tiene alegar que los autores van de buena fe? Ellos no hacen ocho horas diarias de trabajo físico. La sociedad les alimenta para que dispongan de tiempo libre y se tomen la molestia de evitar el error.

17. Titulillo de la ed. de A. Camus; en el ms., «14» [en cifras árabes] al margen; todo este apartado 14 fue añadido por S. Weil con posterioridad a la redacción del apartado 15 (*vid. infra.*), cuyas frase inicial se repite dos veces en el manuscrito. La primera vez que aparece esa frase, antes del apartado «14», lleva la indicación «XIV» al margen. [*N. d. T.*]

Un guardagujas culpable de un descarrilamiento que alegara buena fe no sería precisamente bien visto.

Con mayor razón resulta vergonzoso que se tolere la existencia de diarios de los que todo el mundo sabe que ningún colaborador podría permanecer en el cargo si a veces no aceptara alterar conscientemente la verdad.

El público recela de los diarios, pero esa desconfianza no le protege. Como sabe que un diario contiene verdades y mentiras, reparte las noticias entre las dos rúbricas, pero al azar, según sus preferencias. De este modo sigue expuesto al error.

Todo el mundo sabe que cuando el periodismo se confunde con la organización de la mentira constituye un crimen. Pero se considera un delito impunible. ¿Qué impide castigar una actividad cuando ha sido reconocida como criminal? ¿De dónde proviene esta extraña idea de crímenes no punibles? Se trata de una de las deformaciones más monstruosas del espíritu jurídico.

¿No es hora ya de proclamar que todo crimen es punible, y que llegado el caso se está dispuesto a castigar todos los delitos?

Algunas sencillas medidas de salud pública podrían proteger a la población de los atentados contra la verdad.

La primera podría consistir en crear tribunales especiales de gran honorabilidad compuestos por magistrados especialmente elegidos y preparados. Se encargarían de castigar con la reprobación pública todo error evitable, y podrían infligir penas de cárcel en caso de frecuente reincidencia agravada con manifiesta mala fe.

Por ejemplo, un amante de la Grecia antigua que leyera en el último libro de Maritain: «los mayores pensadores de la antigüedad no pensaron en condenar la esclavitud», citaría a Maritain* ante uno de estos tribunales. Aportaría el único texto importante que nos ha llegado sobre la esclavitud, el de Aristóteles. Haría leer a los magistrados la siguiente frase: «algunos afirman que la esclavitud es absolutamente contraria a la naturaleza y a la razón». Haría observar que nada permite suponer que entre esos «algunos» no estén los más grandes pensadores de la antigüedad. El tribunal censuraría a Maritain por haber impreso una afirmación falsa cuando le era tan fácil evitar el error, que constituye, aunque sea involuntariamente, una calumnia atroz contra toda una civilización. Todos los periódicos diarios, semanales o de otro tipo, las revistas y la radio estarían obligadas a poner en conocimiento del público la censura del tribunal y, en su caso, la respuesta de Maritain. En este caso concreto difícilmente podría darla.

Cuando *Gringoire** publicó *in extenso* un discurso atribuido a un anarquista español anunciado como orador en una reunión parisina pero que en el último momento no había podido salir de España, un tribunal semejante no habría estado de más. Siendo en ese caso la mala fe más evidente que dos y dos son cuatro, la cárcel quizá no habría sido demasiado severa.

En un sistema así se permitiría llevar la acusación ante los tribunales a cualquiera que detectase un error evitable en un texto impreso o en una emisión de radio.

La segunda medida consistiría en prohibir absolutamente la propaganda de todo tipo en la radio o en la prensa diaria. A estos dos instrumentos sólo se les permitiría servir información no tendenciosa.

Los tribunales en cuestión velarían para que no lo fuese.

Respecto de los órganos de información, deberían poder juzgar no únicamente las afirmaciones erróneas, sino también las omisiones voluntarias o tendenciosas.

Los medios de circulación de ideas que deseasen darlas a conocer sólo tendrían derecho a órganos semanales, quincenales o mensuales. No es en absoluto necesaria una periodicidad mayor si lo que se pretende es hacer pensar y no embrutecer.

La corrección de los medios de persuasión quedaría garantizada por la vigilancia de esos mismos tribunales, que estarían autorizados a suprimir un órgano en caso de alteración excesivamente frecuente de la verdad. Si bien los redactores podrían hacer reaparecer la publicación bajo otro nombre.

Todo esto no supondría el más mínimo perjuicio a las libertades públicas. Se satisfaría la más sagrada necesidad del alma humana: la protección contra la sugestión y el error.

Pero ¿quién garantizaría la imparcialidad de los jueces?, se objetará. La única garantía, aparte de su total independencia, consiste en que procedan de medios sociales diferentes, que estén dotados naturalmente de una inteligencia amplia, clara y precisa, y que hayan sido formados en una escuela donde no se les dé una educación jurídica sino principalmente espiritual y secundariamente intelectual. Es necesario que se acostumbren a amar la verdad.

No hay posibilidad alguna de satisfacer en un pueblo la necesidad de verdad si para ello no pueden encontrarse hombres que la amen.

Segunda parte

EL DESARRAIGO[1]

Echar raíces quizá sea la necesidad más importante e ignorada del alma humana. Es una de las más difíciles de definir. Un ser humano tiene una raíz en virtud de su participación real, activa y natural en la existencia de una colectividad que conserva vivos ciertos tesoros del pasado y ciertos presentimientos de futuro. Participación natural, esto es, inducida automáticamente por el lugar, el nacimiento, la profesión, el entorno. El ser humano tiene necesidad de echar múltiples raíces, de recibir la totalidad de su vida moral, intelectual y espiritual en los medios de que forma parte naturalmente.

Los intercambios de influencias entre diferentes medios son tan indispensables como el arraigo en el entorno natural. Ahora bien, un medio determinado no debe recibir la influencia externa como una aportación, sino como un estímulo que haga más intensa su propia vida. No debe alimentarse de las aportaciones externas más que después de haberlas digerido, y los individuos que lo componen sólo deben recibirlas a través de él. Cuando un pintor de auténtica valía entra en un museo queda confirmada su originalidad. Lo mismo ha de ser para las diversas poblaciones del globo terrestre y para los diferentes medios sociales.

Hay desarraigo siempre que tiene lugar una conquista militar; en este sentido, la conquista constituye casi siempre un mal. El desarraigo es mínimo cuando los conquistadores son inmigrantes que se instalan en el país, se mezclan con la población y echan raíces. Tal fue el

1. La división en partes, como se ha dicho, no es de S. Weil, como tampoco el subtítulo *El desarraigo* en este lugar. En el manuscrito figura simplemente «15» al margen del principio del párrafo siguiente, como en casos anteriores. [*N. d. T.*]

caso de los helenos en Grecia, de los celtas en la Galia, de los árabes en España. Pero cuando el conquistador sigue siendo extranjero en el territorio que ha pasado a ser suyo, entonces el desarraigo es una enfermedad casi mortal para las poblaciones sometidas. Que alcanza su mayor intensidad cuando se producen deportaciones masivas, como en la Europa ocupada por Alemania, en la curva del Níger, o siempre que se da una supresión brutal de todas las tradiciones locales, como en las posesiones francesas de Oceanía (si hay que creer a Gauguin y a Alain Gerbault).

Aun sin conquista militar, el poder del dinero y la dominación económica pueden imponer una influencia extraña hasta el punto de llegar a provocar la enfermedad del desarraigo.

Por último, las relaciones sociales en el interior de un mismo país pueden ser factores de desarraigo muy peligrosos. En nuestro ámbito, en nuestros días, aparte de la conquista, hay dos venenos que propagan esta enfermedad. Uno es el dinero. El dinero destruye las raíces por doquier, reemplazando los demás móviles por el deseo de ganancia. Vence sin dificultad a cualquier otro móvil porque exige un esfuerzo de atención mucho menor. Nada tan claro y simple como una cifra.

Desarraigo obrero[2]

Una condición social entera y perpetuamente subordinada al dinero es la de asalariado, sobre todo a partir del momento en que el salario a destajo obliga a cada obrero a fijar en todo momento su atención en la cuenta de lo que gana. En esta condición es donde la enfermedad del desarraigo es más aguda. Bernanos* ha escrito que al menos nuestros obreros no son inmigrados como los de Ford*. La principal dificultad social de nuestra época procede del hecho de que en cierto sentido sí lo son. Aunque no se hayan movido geográficamente, se les ha desarraigado moralmente, se les ha exiliado y admitido de nuevo, como por tolerancia, a título de carne de trabajo. El paro es, de seguro, un desarraigo a la segunda potencia. Pues los desempleados no se sienten en casa en las fábricas ni en sus viviendas, ni tampoco en los partidos y sindicatos que se dicen hechos para ellos, ni en los lugares de placer, ni en la cultura intelectual cuando se proponen asimilarla.

El segundo factor de desarraigo es la instrucción tal como se la concibe hoy. El Renacimiento provocó en todas partes una escisión

2. El titulillo *Desarraigo obrero* sí es de S. Weil; en el ms. aparece al margen. [*N. d. T.*]

entre las gentes cultivadas y la masa; pero, aunque separó cultura y tradición nacional, al menos sumergió a la cultura en la tradición griega. Más tarde, sin haberse renovado los lazos con las respectivas tradiciones nacionales, también Grecia fue olvidada. De ello resultó una cultura desarrollada en un ámbito muy restringido, separado del mundo, en una atmósfera cerrada; una cultura considerablemente orientada a la técnica e influida por ella, muy teñida de pragmatismo, extremadamente fragmentada por la especialización y del todo privada de contacto con este universo de aquí abajo y de apertura al otro mundo.

En nuestros días un hombre puede pertenecer a los medios llamados cultivados sin tener, por un lado, idea alguna relativa al destino humano, y sin saber, por otro, por ejemplo, que no todas las constelaciones pueden verse en cualquier estación. Se suele creer que un pequeño campesino de hoy, alumno de la escuela primaria, sabe más que Pitágoras porque recita dócilmente que la tierra gira alrededor del sol. Pero, de hecho, ya no contempla las estrellas. El sol del que se le habla en clase no tiene para él ninguna relación con el que ve. Se le arranca del universo que le circunda de la misma forma que se arranca a los pequeños polinesios de su pasado obligándoles a repetir: «Nuestros antepasados los galos tenían el cabello rubio».

Lo que hoy llamamos instrucción de masas consiste en tomar esta cultura moderna elaborada en un ámbito así de cerrado, de viciado, de indiferente a la verdad, quitarle cuanto aún pueda contener de oro puro, operación denominada vulgarización, y hornear el residuo tal cual en la memoria de los desgraciados que desean aprender, a la manera que se da alpiste a los pájaros.

De otro lado, el deseo de aprender por aprender se ha vuelto muy raro. El prestigio de la cultura se ha vuelto casi exclusivamente social, tanto en el campesino que sueña con tener un hijo maestro o el maestro un hijo universitario cuanto en las gentes adineradas que adulan a los científicos y a los escritores famosos.

Los exámenes ejercen sobre los jóvenes estudiantes el mismo poder obsesivo que el dinero sobre los obreros que trabajan a destajo. Un sistema social está profundamente enfermo cuando un campesino trabaja la tierra con la idea de que es campesino porque no es lo bastante inteligente para llegar a ser maestro.

La mezcla de ideas confusas y más o menos falsas conocida bajo el nombre de marxismo, mezcla en la que desde Marx no han participado prácticamente más que intelectuales burgueses mediocres, constituye asimismo para los obreros un aporte completamente extraño,

inasimilable, y, por otro lado, despojado de valor nutritivo, pues se le ha vaciado de casi toda la verdad contenida en los escritos de Marx. A veces se le añade una vulgarización científica de calidad aun inferior. La suma de todo ello sólo lleva el desarraigo de los obreros a su culminación.

El desarraigo constituye con mucho la enfermedad más peligrosa de las sociedades humanas, pues se multiplica por sí misma. Los seres desarraigados tienen sólo dos comportamientos posibles: o caen en una inercia del alma casi equivalente a la muerte, como la mayoría de los esclavos en tiempos del Imperio romano, o se lanzan a una actividad tendente siempre a desarraigar, a menudo por los métodos más violentos, a quienes aún no lo están o sólo lo están en parte.

Los romanos eran un puñado de fugitivos aglomerados artificialmente en una ciudad; hasta tal punto privaron a los pueblos mediterráneos de su vida propia, de su patria, de sus tradiciones y de su pasado que la posteridad los ha tomado, según sus propios testimonios, por los fundadores de la civilización en esos territorios. Los hebreos eran esclavos evadidos que exterminaron o redujeron a servidumbre a todos los pueblos de Palestina. Los alemanes, en el momento en que Hitler se adueñó de ellos, no eran más, como repetía Hitler sin cesar, que una nación de proletarios, esto es, de desarraigados; la humillación de 1918, la inflación, la industrialización a ultranza y sobre todo la extrema gravedad de la crisis de desempleo habían llevado en ellos la enfermedad moral al grado de agudeza que entraña la más absoluta irresponsabilidad. Los españoles e ingleses que a partir del siglo XVI masacraron o sojuzgaron a los pueblos de color eran aventureros sin apenas contacto con la vida profunda de su país. Lo mismo ocurre con una parte del imperio francés, constituido por otra parte en un período en que la vitalidad de la tradición francesa estaba debilitada. Quien está desarraigado desarraiga. Quien está arraigado no desarraiga.

Bajo el nombre único de revolución, y a menudo bajo consignas y temas de propaganda idénticos, se ocultan dos concepciones absolutamente opuestas. Una consiste en transformar la sociedad para que los obreros puedan echar raíces; la otra, en extender a toda la sociedad la enfermedad del desarraigo infligida a los obreros. Ni que decir tiene que la segunda operación jamás puede ser un preludio de la primera. Son direcciones opuestas, sin convergencia posible.

La segunda concepción es hoy mucho más frecuente que la primera, tanto entre los militantes como entre la masa de los obreros. Y tiende a serlo cada vez más, a medida que el desarraigo se extiende y

sus estragos aumentan. Es fácil comprender que un día u otro el mal pueda llegar a ser irreparable.

Del lado de los conservadores se produce un equívoco análogo. Unos pocos de ellos desean realmente que los obreros vuelvan a echar raíces; sólo que ese deseo va acompañado de imágenes que en su mayor parte, en vez de referirse al futuro, están tomadas de un pasado por otro lado parcialmente ficticio. Los demás desean pura y simplemente mantener o agravar la condición de material humano a que se ha reducido al proletariado.

Así pues, quienes desean realmente el bien, además de ser pocos, se debilitan aún más al dividirse en dos campos hostiles que nada tienen en común.

El hundimiento de Francia, que ha sorprendido a todo el mundo, sólo ha mostrado hasta qué punto estaba desarraigado el país. Un árbol cuyas raíces casi están podridas del todo cae al primer golpe. Si Francia ha dado un espectáculo más penoso que cualquier otro país de Europa es porque la civilización moderna, con sus venenos, se había instalado en Francia mucho antes que en otros lugares, salvo Alemania. Pero en Alemania el desarraigo adoptó una forma agresiva, mientras que en Francia ha tomado la del letargo y el estupor. La diferencia depende de causas más o menos ocultas, algunas de las cuales podría determinarlas una investigación. Inversamente, el país que ha resistido mejor ante la primera oleada de terror alemán es de lejos aquel cuya tradición es la más viva y la mejor preservada: Inglaterra.

En Francia, el desarraigo de la condición proletaria redujo a una gran parte de los obreros a un estado de estupor inerte y arrojó a otra parte de ellos a una actitud de guerra hacia la sociedad. El mismo dinero que había cortado brutalmente las raíces en los medios obreros las había podrido en los ambientes burgueses, pues la riqueza es cosmopolita; el poco afecto al país que podía quedar intacto en ellos se vio superado, sobre todo a partir de 1936, por el miedo y el odio a los obreros. También los campesinos estaban casi desarraigados desde la guerra de 1914, desmoralizados por su papel de carne de cañón, por el dinero, que tenía en sus vidas un papel cada vez mayor, y por los contactos excesivamente frecuentes con la corrupción de las ciudades. La inteligencia, por su parte, estaba casi apagada.

Esta enfermedad general del país adoptó la forma de una especie de sueño que fue lo único que impidió la guerra civil. Francia ha odiado la guerra que amenazaba con impedirle dormir. Medio apaleada por el terrible golpe de mayo y junio de 1940, se arrojó en brazos de Pétain para poder seguir durmiendo en una seguridad ficti-

cia. Después, la opresión enemiga transformó este sueño en una pesadilla tan dolorosa que ahora se agita y espera angustiosamente los auxilios exteriores que la despierten.

Por efecto de la guerra la enfermedad del desarraigo ha alcanzado en toda Europa una intensidad tal que se puede estar legítimamente horrorizado. El único indicador que da alguna esperanza es que el sufrimiento ha devuelto cierta vida a recuerdos casi muertos hasta hace poco, como los de 1789 en Francia.

En cuanto a los países de Oriente —que desde hace siglos, pero sobre todo desde los cincuenta últimos años, padecen la enfermedad del desarraigo que han llevado los blancos—, Japón muestra suficientemente la agudeza que toma en ellos la forma activa de la enfermedad. Indochina es un ejemplo de la forma pasiva. La India, con una tradición aún viva, está lo bastante contaminada para que los mismos que defienden públicamente la tradición sueñen con establecer en su territorio una nación de tipo occidental y moderno. China es muy misteriosa. Rusia, medio europea y medio oriental, también lo es; pues no se sabe si la energía que la llena de gloria procede, como en el caso de los alemanes, de un desarraigo de tipo activo —cosa que sugeriría la historia de los últimos veinticinco años—, o por el contrario se trata de la vida profunda del pueblo surgida del fondo de los tiempos y mantenida subterráneamente casi intacta.

En cuanto al continente americano, y puesto que su poblamiento está fundado desde hace varios siglos en la inmigración, la influencia dominante que de seguro ejercerá agrava extraordinariamente el peligro.

En esta situación ciertamente desesperada sólo se puede encontrar auxilio en los islotes de pasado conservados vivos sobre la Tierra. No es que haya que aprobar que Mussolini se adorne con el imperio romano e intentar hacer lo mismo con Luis XIV. Las conquistas territoriales no son vida: son muerte desde el momento mismo en que se producen. Lo que hay que preservar con celo en todas partes son las gotas de pasado vivo, indistintamente en París o en Tahití, pues no hay mucho en todo el globo.

Sería vano apartarse del pasado y no pensar más que en el futuro. Es una ilusión peligrosa incluso creer que hay en ello una posibilidad. La oposición entre pasado y futuro es absurda. El futuro no nos aporta nada, no nos da nada; somos nosotros quienes, para construirlo, hemos de dárselo todo, darle nuestra propia vida. Ahora bien: para dar es necesario poseer, y nosotros no tenemos otra vida, otra savia, que los tesoros heredados del pasado y digeridos, asimilados, recrea-

dos por nosotros mismos. De todas las necesidades del alma humana, ninguna más vital que el pasado.

El amor por el pasado nada tiene que ver con una orientación política reaccionaria. La revolución, como cualquier actividad humana, toma todo su vigor de una tradición. Marx así lo comprendió cuando, al hacer de la lucha de clases el único principio de explicación histórica, hundió esa tradición en los tiempos más lejanos. A principios de este siglo pocas cosas en Europa estaban más cerca de la Edad Media que el sindicalismo francés, único reflejo entre nosotros del espíritu de los gremios. Los débiles restos de este sindicalismo son las chispas que con más urgencia hay que avivar.

Desde hace varios siglos los hombres de raza blanca han destruido el pasado por doquier, estúpida y ciegamente, dentro y fuera de sus países. Si a pesar de ello ha habido en cierto sentido progreso verdadero durante este período no ha sido a causa de tales estragos, sino a pesar de ellos, bajo el impulso del poco pasado conservado vivo.

El pasado destruido no se recupera jamás. La destrucción del pasado quizá sea el mayor de los crímenes. Hoy la conservación de lo poco que queda debería convertirse casi en una idea fija. Es preciso detener el desarraigo terrible que provocan siempre los métodos coloniales de los europeos, incluso en sus formas menos crueles. Habría que abstenerse, tras la victoria, de castigar al enemigo vencido desarraigándolo aún más; desde el momento en que no es posible ni deseable exterminarlo, agravar su locura sería estar más loco que él. También hay que tener en perspectiva, ante todo, en cualquier innovación política, jurídica o técnica susceptible de repercutir socialmente, un acuerdo que permitiera a los seres humanos recuperar sus raíces.

Ello no supone confinar a los seres humanos. Por el contrario, nunca ha resultado más indispensable la aireación. El arraigo y la multiplicación de los contactos son complementarios. Por ejemplo, si, allí donde la técnica lo permitiera —y con un poco de esfuerzo en esa dirección lo permitiría ampliamente—, los obreros vivieran dispersos y fuese cada uno propietario de una casa, de una parcela de tierra y de una máquina; y si además se resucitara para los jóvenes la Vuelta a Francia* de antes, incluso a escala internacional si fuera preciso; si los obreros pudiesen pasar frecuentemente temporadas en el taller de montaje donde las piezas que fabrican ellos se combinan con las de los demás o ayudando a formar a los aprendices; junto con una protección eficaz de los salarios, lo desdichado de la condición proletaria desaparecería.

No se acabará con la condición proletaria a través de medidas jurídicas, sean éstas la nacionalización de las industrias clave, la supresión de la propiedad privada, el reconocimiento de poderes a los sindicatos para la conclusión de convenios colectivos, o con delegados de taller o el control del empleo. Todas las medidas que se propongan, ya lleven la etiqueta revolucionaria o la reformista, son puramente jurídicas, y no es en el plano jurídico donde se sitúan la desdicha de los obreros y el remedio a tal desdicha. Marx lo habría comprendido perfectamente si hubiese tenido la probidad suficiente respecto de su propio pensamiento, pues es una evidencia que se manifiesta en las mejores páginas de *El Capital.*

No se puede buscar en las reivindicaciones de los obreros el remedio a su desgracia. Pues con el cuerpo y el alma —incluida la imaginación— hundidos en la desdicha, ¿cómo pueden imaginar algo que no lleve inscrita su marca? Si hacen un violento esfuerzo por distanciarse, caen en sueños apocalípticos o buscan compensación en un imperialismo obrero no más encomiable que el imperialismo nacional.

Lo que puede hallarse en sus reivindicaciones es el signo de sus sufrimientos. Ahora bien, todas o casi todas sus reivindicaciones reflejan el dolor del desarraigo. Si reclaman el control del empleo y la nacionalización es porque están obsesionados por el miedo al desarraigo total: el paro. Si desean abolir la propiedad privada es porque están hartos de que se les admita a un puesto de trabajo como inmigrantes a quienes se permite entrar de favor. Ése es también el resorte psicológico de las ocupaciones de fábricas de junio de 1936. Durante varios días experimentaron la alegría pura de sentirse en ellas como en casa; una alegría de niño que no quiere pensar en el mañana. Y es que nadie podía creer razonablemente que el mañana fuera bueno.

El movimiento obrero francés surgido de la Revolución ha sido esencialmente un grito, menos de revuelta que de protesta, ante la dureza despiadada del destino para con todos los oprimidos. Relativamente a lo que puede esperarse de un movimiento colectivo, había en él mucha pureza. Llegó a su fin en 1914; desde entonces, sólo han quedado sus ecos; los venenos de la sociedad circundante han corrompido incluso el sentido de la desgracia. Es necesario reencontrarse con la tradición; pero no se puede desear resucitarla. Por bella que pueda ser la entonación de un grito de dolor, no se puede desear seguir oyéndolo; es más humano desear curar el dolor.

La lista concreta de los dolores de los obreros constituye la de las cosas a modificar. Para empezar, hay que suprimir el choque que sufre el adolescente de doce o trece años que deja la escuela y entra en

la fábrica. Algunos obreros serían enteramente felices si ese choque no les hubiera dejado para siempre una herida dolorosa; pero ni siquiera ellos saben que sus sufrimientos proceden del pasado. En la escuela, fuera buen o mal alumno, era un ser cuya existencia estaba reconocida, al que se intentaba desarrollar, a cuyos mejores sentimientos se apelaba. De la noche a la mañana se convierte en el suplemento de la máquina, en poco menos que una cosa que a nadie preocupa con tal de que obedezca, aunque lo haga bajo el impulso de los móviles más bajos. La mayoría de los obreros han experimentado, cuando menos en este momento de su vida, esa impresión de no existir acompañada de una especie de vértigo interior que intelectuales o burgueses, aun en los mayores sufrimientos, raramente han tenido la ocasión de conocer. Este primer choque, recibido tan temprano, a menudo imprime una marca imborrable. Puede imposibilitar definitivamente el amor al trabajo.

Hay que cambiar el régimen de atención durante las horas de trabajo, la naturaleza de los estímulos que impulsan a vencer la pereza o el agotamiento —estímulos que hoy no son otros que el miedo y los cuartos—, la naturaleza de la obediencia, la componente tan exigua de iniciativa, de habilidad y de reflexión requerida de los obreros, la imposibilidad en que se hallan de participar con el pensamiento y el sentimiento en el conjunto del trabajo de la empresa, la ignorancia a veces total del valor, la utilidad social y el destino de las cosas que fabrican, la completa escisión de la vida de trabajo y de la vida familiar. Y se podría prolongar la lista.

Dejando de lado el deseo de reformas, tres tipos de factores intervienen en el régimen de la producción: técnicos, económicos y militares. Hoy, la importancia de los factores militares en la producción corresponde a la de la producción en la conducción de la guerra; dicho de otro modo, es harto considerable.

Desde el punto de vista militar, la concentración de millares de obreros en inmensas prisiones industriales, donde los trabajadores verdaderamente cualificados son una minoría, es un absurdo doble. Las condiciones militares actuales exigen, de una parte, que la producción militar se disperse, y, de otra, que en tiempos de paz la gran mayoría de los obreros sean profesionales instruidos, a cuyas órdenes pueda ponerse inmediatamente una multitud de mujeres, de jóvenes o de hombres mayores, en caso de crisis internacional o de guerra, con el fin de aumentar el volumen de la producción. Nada ha contribuido más a paralizar la producción de guerra inglesa que la falta de obreros cualificados.

Y como no es posible confiar a profesionales altamente cualificados la función de ser peones de las máquinas, dicha función debe ser suprimida salvo en caso de guerra.

Tan raro es que las necesidades militares estén de acuerdo con las mejores aspiraciones humanas, y no en contradicción con ellas, que hay que aprovecharse de ello.

Desde un punto de vista técnico, la relativa facilidad de transporte de energía en forma de electricidad permite ciertamente un amplio grado de descentralización.

Las máquinas, por su parte, no están preparadas para una transformación del régimen de la producción; sin embargo, los atisbos que se advierten en las máquinas automáticas reglables actualmente en uso proporcionarían sin duda una solución a base de esfuerzo, si se llevara realmente a cabo tal esfuerzo.

En términos generales, una reforma de importancia social infinitamente mayor que todas las medidas inscritas bajo el rótulo de socialismo sería una transformación en la concepción misma de las investigaciones técnicas. Hasta el momento nunca se ha imaginado que un ingeniero ocupado en investigaciones técnicas relativas a nuevos tipos de máquinas pudiese tener en mente otra cosa que un doble objetivo: por un lado, aumentar los beneficios de la empresa que le ha encargado dichas investigaciones; por otro, servir a los intereses de los consumidores. Pero cuando se habla de los intereses de la producción de lo que se trata es de producir más y menos caro; es decir: tales intereses son en realidad los del consumo. Y es que estos dos términos se emplean sin cesar el uno por el otro.

Nadie piensa en los obreros que aplicarán sus fuerzas a las máquinas. Nadie piensa ni siquiera que sea posible pensar en ello. De vez en cuando se prevén, a lo sumo, vagos mecanismos de seguridad, aunque sean harto frecuentes los dedos cercenados y las escaleras de fábrica cotidianamente húmedas de sangre fresca.

Pero este pequeño signo de atención es lo único que hay. No sólo no se piensa en el bienestar moral de los obreros, lo que exigiría un gran esfuerzo de imaginación, sino que tampoco se piensa en no castigar su carne. De lo contrario, se habría inventado para el trabajo en las minas algo distinto de ese horrible martillo neumático que somete al hombre enganchado a él a ocho horas de sacudidas ininterrumpidas.

Tampoco se pregunta nadie si la nueva máquina, al aumentar la inmobilización del capital y la rigidez de la producción, agravará quizá el riesgo general de desempleo.

¿De qué les sirve a los obreros obtener a fuerza de lucha un aumento salarial y una suavización de la disciplina mientras los ingenieros de cualquier gabinete de estudios inventan, sin mala intención, máquinas que agotan su cuerpo y su alma o agravan las dificultades económicas? ¿De qué les serviría la nacionalización parcial o total de la economía si el espíritu de dichos gabinetes no cambiase? Pues hasta el momento, que se sepa, no ha cambiado donde ha habido nacionalización. Ni siquiera la propaganda soviética ha pretendido nunca que Rusia haya encontrado un tipo radicalmente nuevo de máquina digno de ser empleado por un proletariado dictador.

Sin embargo, si una certeza aparece con fuerza irresistible en los estudios de Marx, es que un cambio en la relación de clases será pura ilusión si no va acompañado de un transformación de la técnica, transformación cristalizada en nuevas máquinas.

Desde el punto de vista obrero, una máquina necesita tener tres cualidades. Antes que nada, debe poder ser manejada sin agotar ni los músculos, ni los nervios ni ningún otro órgano —y sin cortar ni desgarrar la carne, salvo en casos muy excepcionales.

En segundo lugar, en relación con el riesgo general de desempleo, el aparato productivo en su conjunto debe ser lo más flexible posible para poder acomodarse a las variaciones de la demanda. Por consiguiente, una misma máquina debe ser susceptible de usos múltiples, lo más variados posible y en cierta medida indeterminados. Eso es también una necesidad militar, de cara a una transición más cómoda del estado de paz al de guerra. Por último, es un factor que favorece el goce en el trabajo, pues así se puede evitar esa monotonía tan temida por los obreros a causa del tedio y la aversión que engendra.

En tercer lugar, debe implicar un trabajo de profesional cualificado. Ésa es también una necesidad militar, indispensable, por otro lado, para la diginidad y el bienestar moral de los trabajadores. Una clase obrera constituida casi enteramente por buenos profesionales no es un proletariado.

Un gran desarrollo de la máquina automática, reglable y de usos múltiples satisfaría en buena medida estas necesidades. Las primeras realizaciones en dicho ámbito ya existen, y ciertamente hay grandes posibilidades en esta dirección. Tales máquinas suprimen la condición de peón de máquina. En una gran empresa como la Renault pocos obreros tienen un semblante feliz cuando trabajan; entre los privilegiados se hallan los que se ocupan de las operaciones automatizadas.

Lo esencial es la idea de plantear en términos técnicos los proble-

mas relativos a las repercusiones de las máquinas en el bienestar moral de los obreros. Una vez planteados, los técnicos sólo tienen que solventarlos. Ya han resuelto muchos otros. Sólo tienen que querer hacerlo. Para ello es necesario que los lugares donde se elaboran las nuevas máquinas no estén sumergidos íntegramente en la red de los intereses capitalistas. Es natural que el Estado los controle mediante las subvenciones. ¿Y por qué no han de hacerlo las organizaciones obreras por medio de primas? Todo ello dejando de lado otros mecanismos de influencia y de presión. Si los sindicatos obreros estuvieran verdaderamente vivos debería haber contactos permanentes entre ellos y los gabinetes de estudios donde se diseñan las nuevas técnicas. Una forma de preparar tales contactos podría ser creando una atmósfera favorable a los obreros en las escuelas de ingenieros.

Hasta ahora los técnicos sólo han tenido en mente las necesidades de la fabricación. Si intentasen tener siempre presente en su espíritu las necesidades de quienes fabrican, poco a poco se transformaría la técnica de la producción entera.

Ello debería ser materia de enseñanza en las escuelas de ingenieros y en todas las escuelas técnicas —de una enseñanza que tuviera una sustancia real.

Poner en marcha ya estudios sobre ese tipo de problemas no tendría más que ventajas.

El tema de tales estudios sería fácil de definir. Un papa ha dicho: «La materia sale ennoblecida de la fábrica; los trabajadores, envilecidos». Marx expresó exactamente la misma idea en términos aún más vigorosos. Se trata de que cuantos intentan introducir progresos técnicos tengan continuamente fijada en la mente la certeza de que, de todas las carencias de cualquier tipo que es posible señalar en el estado actual de la fabricación, la más imperiosamente urgente de remediar es ésta; que no hay que hacer nada que pueda agravarla y sí todo lo posible por disminuirla. Esta idea debería formar parte en adelante del sentimiento de la obligación profesional, del honor profesional, de cualquiera que tenga responsibilidades en la industria. Si los sindicatos obreros fueran capaces de cumplirlo, hacer penetrar esta idea en la consciencia universal sería una sus tareas esenciales.

Si la mayoría de los obreros fueran profesionales altamente cualificados que a menudo tuviesen que dar muestra de ingenio e iniciativa, responsables de su producción y de su máquina, la disciplina actual del trabajo no tendría razón de ser. Algunos obreros podrían trabajar en sus casas; otros, en pequeños talleres que podrían organizarse en forma cooperativa. En nuestros días la autoridad se ejerce

más intolerablemente en las fábricas pequeñas que en las grandes, y así ocurre porque aquéllas copian a éstas. Dichos talleres no serían fábricas pequeñas, sino organismos industriales de nuevo tipo, donde se podría respirar un nuevo espíritu; aunque pequeños, establecerían entre ellos vínculos orgánicos lo bastante fuertes para formar en conjunto una gran empresa. A pesar de sus taras, en la gran empresa hay una poesía particular que gusta a los obreros de hoy.

El salario por piezas no tendría mayor inconveniente una vez abolido el acuartelamiento de los trabajadores. Pues ya no implicaría la obsesión de la rapidez a toda costa. Sería la forma normal de remuneración por un trabajo realizado libremente. La obediencia no sería ya sumisión segundo a segundo. Un obrero o un grupo de obreros podría tener cierto número de pedidos a realizar en un plazo dado, y libre elección en la organización del trabajo. Sería algo completamente diferente que saber que debe repetirse indefinidamente el mismo gesto, impuesto por una orden, hasta el preciso instante en que una nueva orden impondrá un gesto nuevo de ignorada duración. Hay cierta relación temporal adecuada a las cosas inertes y otra propia de las criaturas pensantes. Se cae en un error cuando se las confunde.

Cooperativos o no, dichos talleres no serían cuarteles. Un obrero podría en ocasiones mostrar a su mujer el lugar donde trabaja, su máquina, como hicieron con tanta alegría en junio de 1936 durante la ocupación de fábricas. Los niños irían después de clase a buscar a su padre y aprenderían a trabajar a esa edad en que el trabajo es con mucho el más apasionante de los juegos. Más tarde, cuando entrasen como aprendices, estarían casi en posesión de un oficio, y podrían elegir libremente entre perfeccionarse en ése o iniciarse en otro. El trabajo, gracias a esos asombros infantiles, estaría teñido de poesía para el resto de sus vidas en vez de cobrar tintes de pesadilla debido al choque de las primeras experiencias.

Si en la desmoralización actual los campesinos tienen bastante menos necesidad que los obreros de ser azuzados continuamente con estímulos ello se debe, tal vez, a esta diferencia. En el campo un niño puede ser ya un desgraciado a los nueve o diez años, pero casi siempre ha habido un momento en que el trabajo ha sido para él un juego maravilloso reservado a los mayores.

Si la mayoría de los obreros fuese más o menos feliz muchos problemas aparentemente esenciales y angustiosos quedarían abolidos. Sin que llegaran a ser resueltos, se olvidaría que fueron planteados alguna vez. La desgracia es un caldo de cultivo de falsos problemas pues suscita obsesiones. El medio de aplacarlas no consiste en

atender a lo que exigen, sino en hacer desaparecer la desgracia. Si un hombre tiene sed por una herida en el vientre, no hay que darle de beber, sino curar la herida.

Por desgracia, sólo es modificable el destino de los jóvenes. Habrá que realizar un gran esfuerzo para la formación de la juventud obrera, ante todo en su aprendizaje. El Estado estará obligado a cargar con esa responsabilidad, pues ningún otro elemento de la sociedad puede hacerlo.

Nada muestra mejor la carencia esencial de la clase capitalista que la negligencia de los patronos respecto del aprendizaje. Es, como la llaman en Rusia, una negligencia criminal. Nunca se insistirá lo bastante en ello, en difundir públicamente esta verdad tan simple, fácil de entender, indiscutible. Los patronos, desde hace veinte o treinta años, han olvidado pensar en la formación de buenos profesionales. La falta de obreros cualificados contribuyó como cualquier otro factor a la ruina del país. En 1934 y 1935, el momento más agudo de la crisis de desempleo, cuando la producción estaba en punto muerto, las fábricas mecánicas y de aviación buscaban buenos profesionales y no los encontraban. Los obreros se quejaban de que las pruebas eran demasiado difíciles; pero no habían sido formados para superarlas. En estas condiciones, ¿cómo habríamos podido tener armamento suficiente? Por otro lado, aun sin guerra, la carencia de profesionales, agravada con los años, habría acabado por hacer imposible la vida económica misma.

Hay que proclamar de una vez por todas al país entero y a los mismos interesados que los patronos se han mostrado incapaces de afrontar las responsabilidades que el sistema capitalista les encomienda. Tienen una función que desempeñar, pero no ésta, pues la experiencia ha enseñado que es demasiado pesada y grande para ellos. Una vez entendido esto, ya no se les tendrá miedo, y los patronos, por su parte, dejarán de oponerse a las reformas necesarias; permanecerán dentro de los límites modestos de su función natural. Es su única oportunidad de salvación; pues es por el miedo que se les tiene que a menudo se piensa en librarse de ellos.

Cuando los patronos acusaban de imprevisión al obrero que se tomaba un aperitivo, su sabiduría no alcanzaba a prever que, si no se forman aprendices, al cabo de veinte años no hay obreros, por lo menos obreros que merezcan tal nombre. Parece que los patronos son incapaces de pensar con más de dos o tres años de previsión. De otro lado, en virtud de una secreta inclinación, preferían tener en sus fábricas un rebaño de desgraciados, de seres desarraigados y sin dere-

cho a consideración alguna. No saben que si la sumisión de los esclavos es mayor que la de los hombres libres, su revuelta es también mucho más terrible. Hicieron la experiencia, pero sin comprenderla.

Desde otro punto de vista, las carencias de los sindicatos obreros respecto del problema del aprendizaje son asimismo escandalosas. Los sindicatos no tenían que preocuparse del futuro de la producción; siendo la defensa de la justicia su única razón de ser, deberían haberse conmovido con el desamparo moral de los adolescentes. De hecho, la parte verdaderamente miserable de la población de las fábricas —los adolescentes, las mujeres, los obreros inmigrados, extranjeros o coloniales— estaba abandonada. La suma entera de su dolor contaba mucho menos en la vida sindical que la cuestión de un aumento salarial de las categorías ya holgadamente retribuidas.

Nada muestra mejor cuán difícil es que un movimiento colectivo esté realmente orientado hacia la justicia y verdaderamente protegidos los desventurados. Éstos no pueden defenderse por sí mismos porque se lo impide su desventura; y desde fuera no se les defiende porque la naturaleza humana tiende a no prestar atención a los desgraciados.

Sólo la JOC* se ha ocupado de la desventura de los obreros adolescentes; la existencia de una organización así quizá sea el único signo cierto de que el cristianismo no está muerto entre nosotros.

Al igual que los capitalistas han traicionado su vocación desatendiendo criminalmente no sólo los intereses del pueblo y de la nación, sino además los suyos propios, los sindicatos han traicionado su vocación desatendiendo la protección de los más desventurados entre los obreros para volcarse en la defensa de los intereses. También sería bueno proclamar esto, con la vista puesta en el día en que puedan tener la responsabilidad y la tentación de cometer abusos de poder. El frenazo a los sindicatos, transformados en organizaciones únicas y obligatorias, era la consecuencia natural, inevitable, de ese cambio de espíritu. En el fondo, la acción del gobierno de Vichy en este sentido ha sido prácticamente nula. La CGT* no ha sido objeto de violación por él. Hace ya tiempo que no podía serlo.

El Estado no está particularmente cualificado para asumir la defensa de los desventurados. Por otro lado, es prácticamente incapaz de ello a menos que esté obligado a hacerlo por una necesidad de salud pública urgente, evidente, y empujado por la opinión pública.

En lo que concierne a la formación de la juventud obrera, la necesidad de salud pública no puede ser más evidente y urgente. En cuanto al empuje de la opinión, hay que suscitarlo ya desde ahora, sirvién-

dose de los embriones de organismos sindicales auténticos, de la JOC, de los grupos de estudios y de los movimientos juveniles, incluso los oficiales.

Los bolcheviques rusos lograron apasionar a su pueblo al proponerle la construcción de una gran industria. ¿No podríamos nosotros hacer lo mismo con el nuestro proponiéndole la construcción de una población trabajadora de nuevo tipo? Un objetivo así estaría en consonancia con el genio de Francia.

La formación de una juventud obrera ha de ir más allá de la formación puramente profesional. Debe comportar una educación; y para ello es deseable que el aprendizaje no se lleve a cabo en las escuelas, donde siempre se hace mal, sino que se impregne inmediatamente de la producción misma. Tampoco se le puede confiar a las fábricas. Debe hacerse un esfuerzo de invención. Se precisaría algo que combinara las ventajas de la escuela profesional, las del aprendizaje en la fábrica, de los actuales talleres de compañeros y muchas otras más.

Pero la formación de una juventud obrera, sobre todo en un país como Francia, implica asimismo una instrucción, una participación en la cultura intelectual. Es necesario que los obreros jóvenes se sientan en el mundo del pensamiento como en casa.

Pero, ¿qué participación?, y ¿qué cultura? Es un debate vigente desde hace tiempo. En ciertos medios, en otra época, se hablaba mucho de cultura obrera. Otros decían que no hay cultura obrera y no obrera, sino cultura a secas. Esto ha tenido el efecto, sobre todo, de dar a los obreros más inteligentes y ávidos de aprender el mismo trato que se da a los escolares medio estúpidos. A veces las cosas han ido algo mejor, pero globalmente ha funcionado el principio de la vulgarización, tal como se entiende en nuestra época. La palabra es tan vergonzosa como la cosa misma. Cuando tengamos algo más satisfactorio habrá que buscar otra palabra.

Ciertamente la verdad es una, pero el error es múltiple; y en toda cultura, salvo en el caso de la perfección, que para el hombre no es más que un caso límite, hay mezcla de verdad y de error. Si nuestra cultura estuviera próxima a la perfección se situaría por encima de las clases sociales. Pero, como es mediocre, es en gran medida una cultura de intelectuales burgueses y más especialmente, desde hace algún tiempo, una cultura de intelectuales funcionarios.

Si se quisiera llevar más lejos el análisis en este sentido veríamos que en ciertas ideas de Marx hay más verdad de lo que parece a primera vista; pero no serán los marxistas quienes lleven a cabo tal análisis: primero tendrían que mirarse en un espejo, operación harto

penosa para la que sólo las virtudes específicamente cristianas proporcionan suficiente valor.

Nuestra cultura es tan difícil de transmitir al pueblo no porque sea demasiado elevada sino porque es demasiado baja. Se adopta un remedio singular al degradarla aún más antes de dársela a pequeñas dosis.

Dos obstáculos dificultan el acceso del pueblo a la cultura. Uno es la falta de fuerzas y de tiempo. El pueblo tiene poco tiempo libre para dedicarlo a un esfuerzo intelectual, y la fatiga pone un límite a la intensidad del esfuerzo.

Este obstáculo no tiene ninguna importancia. Al menos, no la tendría si no se cometiera el error de dársela. La verdad ilumina el alma en proporción a su pureza y no por alguna especie de cantidad. No es la cantidad de metal lo que importa, sino el grado de aleación. En este ámbito, un poco de oro puro equivale a mucho oro puro. Un poco de verdad pura equivale a mucha verdad pura. Del mismo modo, una estatua griega perfecta contiene tanta belleza como dos estatuas griegas perfectas.

El pecado de Niobe consistió en ignorar que la cantidad carece de relación con el bien y se la castigó con la muerte de sus hijos. Nosotros cometemos el mismo pecado todos los días y se nos castiga de la misma manera.

Si un obrero, en un año de esfuerzos ávidos y perseverantes, aprende unos pocos teoremas de geometría, le habrá entrado en el alma tanta verdad como a un estudiante que durante el mismo tiempo se haya empleado con el mismo fervor en asimilar una parte de la matemática superior.

Ciertamente, esto no es muy creíble, y quizá no sea fácil de demostrar. Pero al menos debería ser artículo de fe para los cristianos, si recordaran que la verdad está entre los bienes puros que el Evangelio compara al pan, y que a quien pide pan no se le dan piedras.

Los obstáculos materiales —falta de tiempo libre, fatiga, carencia de talento natural, enfermedad, dolor físico— son una dificultad para la adquisición de los elementos inferiores o medios de la cultura, no para la de los bienes más preciosos que contiene.

El segundo obstáculo para la cultura obrera es que a la condición obrera, como a cualquier otra, le corresponde una disposición particular de la sensibilidad. En consecuencia, hay algo extraño en lo que ha sido elaborado por otros y para otros.

Un remedio para esto podría ser un esfuerzo de traducción. No de vulgarización sino de traducción, lo cual es muy diferente.

No se trata de tomar las verdades, ya muy pobres, contenidas en la cultura de los intelectuales para degradarlas, mutilarlas y vaciarlas de su sabor; sino simplemente de expresarlas en toda su plenitud por medio de un lenguaje que, en palabras de Pascal, las haga sensibles al corazón de gentes cuya sensibilidad está modelada por la condición obrera.

El arte de transponer las verdades es uno de los más esenciales y menos conocidos. Lo que lo hace difícil es que para practicarlo hay que haberse situado en el centro de una verdad y haberla poseído en su desnudez tras la forma particular bajo la que por azar se halla expuesta.

Por otra parte, la transposición es un criterio de verdad. Lo que no se puede transponer no es una verdad; de igual modo que lo que no cambia de apariencia según el punto de vista no es un objeto sólido sino una ilusión óptica. También en el pensamiento hay un espacio de tres dimensiones.

La indagación de las formas de transposición adecuadas para transmitir la cultura al pueblo sería más saludable aún para la cultura que para el pueblo. Constituiría para ella un estimulante infinitamente valioso. De ese modo saldría de la atmósfera irrespirable en que está encerrada. Dejaría de ser un objeto de especialistas. Pues actualmente es algo de especialistas, de arriba abajo, además de degradada a medida que se desciende. De igual forma que se trata a los obreros como si fueran escolares un poco estúpidos, se trata a los escolares como si fueran estudiantes considerablemente fatigados y a los estudiantes como profesores que hubieran sufrido amnesia y hubiera que reeducar. La cultura es un instrumento manejado por profesores para fabricar profesores que fabricarán profesores a su vez.

De las formas actuales de la enfermedad del desarraigo, el desarraigo de la cultura no es el menos alarmante. La primera consecuencia de dicha enfermedad es generalmente, en todos los ámbitos, que, al haber cortado las relaciones, cada cosa es considerada como un fin en sí mismo. El desarraigo engendra idolatría.

Un ejemplo de la deformación de nuestra cultura: la preocupación —plenamente legítima— por conservar el carácter de necesidad de los razonamientos geométricos hace que la geometría se presente a los escolares como algo carente de toda relación con el mundo. Éstos sólo se interesarán en ella como un juego o para obtener buenas notas. ¿Cómo pueden ver en ella la verdad?

La mayoría ignorará siempre que casi todas nuestras acciones, simples o sabiamente combinadas, son aplicaciones de nociones

geométricas; que el universo en que habitamos es un tejido de relaciones geométricas, y que la necesidad geométrica es la misma a la que nosotros estamos de hecho sometidos, como criaturas circunscritas en el espacio y en el tiempo. La necesidad geométrica suele presentarse de tal forma que parece arbitraria. ¿Hay algo más absurdo que una necesidad arbitraria? Por definición, las necesidades se imponen.

Además, cuando se quiere vulgarizar la geometría y aproximarla a la experiencia se omiten las demostraciones. Entonces quedan sólo unas cuantas recetas carentes de interés. La geometría ha perdido su sabor, su esencia. Su esencia consiste en ser un estudio que tiene por objeto la necesidad, esa misma necesidad que, de hecho, es soberana aquí abajo.

Ambas deformaciones pueden evitarse fácilmente. No hay por qué optar entre demostración y experiencia. Con la madera o el hierro se puede demostrar tan fácilmente como con la tiza.

Habría una manera sencilla de introducir la necesidad geométrica en una escuela profesional: asociando estudio y taller. Se les diría a los muchachos: «Aquí tenéis unas cuantas tareas que realizar (fabricar objetos satisfaciendo tales o cuales condiciones). Unas son posibles, otras no. Ejecutad las posibles; respecto de las otras, demostradme que son imposibles». A través de tal grieta podría introducirse en el trabajo toda la geometría. La ejecución es una prueba suficiente de la posibilidad; para la imposibilidad no hay prueba empírica: es necesaria la demostración. La imposibilidad es la forma concreta de la necesidad.

Respecto del resto de la ciencia, todo lo que corresponde a la ciencia clásica —pues no se puede integrar en la cultura obrera a Einstein y los quanta— procede principalmente de un método analógico, consistente en transportar a la naturaleza las relaciones que dominan el trabajo humano. Por consiguiente, es naturalmente más apropiado para los trabajadores, si se les sabe presentar, que para los estudiantes de bachillerato.

Con mayor razón también ocurre así respecto de la parte de la cultura comprendida bajo la rúbrica de «Letras». Pues su objeto consiste siempre en la condición humana, y es el pueblo quien tiene la experiencia más real, más directa, de la condición humana.

En general, y salvo excepciones, las obras de segundo orden e inferiores son más apropiadas para la élite; las de primer orden, para el pueblo.

Por ejemplo: ¡qué intensidad de comprensión nacería de un contacto entre el pueblo y la poesía griega, cuyo objeto es casi siempre la

desdicha! Sólo habría que saber traducirla y presentarla. Así, un obrero con la angustia del desempleo clavada en la médula de los huesos comprendería el estado de Filoctetes cuando le quitan su arco, la desesperación con la que contempla sus manos impotentes. También comprendería que Electra tenga hambre, algo que un burgués, salvo en el momento presente, es absolutamente incapaz de comprender —incluidos los editores de la edición Budé*.

Hay un tercer obstáculo para la cultura obrera: la esclavitud. El pensamiento es por esencia libre y soberano cuando se ejerce realmente. Ser libre y soberano, en calidad de hombre pensante, durante una hora o dos, y esclavo el resto de la jornada es un descuartizamiento tan desgarrador que resulta casi imposible, para sustraerse a él, no renunciar a las formas más elevadas del pensamiento.

Si se pusieran en marcha algunas reformas eficaces tal obstáculo desaparecería poco a poco. Además, el recuerdo de la esclavitud reciente y los restos de esclavitud en curso de desaparición constituirían un poderoso estímulo para el pensamiento durante el proceso de liberación.

Una cultura obrera tiene por condición la mezcla entre eso que se llama los intelectuales —nombre horrible, mas no merecen hoy otro más bello— y los trabajadores. Es difícil que tal mezcla se realice. Pero la situación actual es favorable para ello. Gran cantidad de jóvenes han sido enviados a la esclavitud en las fábricas y los campos de Alemania. Otros se han mezclado con jóvenes obreros en los «campos de compañeros». Pero sobre todo los primeros han tenido una experiencia valiosa. Muchos habrán quedado destruidos por ella o, cuando menos, harto debilitados de cuerpo y alma. Pero otros quizá hayan sido verdaderamente instruidos.

Esta experiencia tan preciosa corre el riesgo de perderse a causa de la tentación casi irresistible de olvidar la humillación y la desgracia cuando se ha escapado a ellas. Ya desde ahora habría que acercarse a los prisioneros que han regresado, hacer que se comprometieran a continuar los contactos con los trabajadores iniciados bajo la coacción, a repensar para ellos su experiencia reciente con vistas a una reconciliación de la cultura y el pueblo, a una nueva orientación de la cultura.

Las organizaciones sindicales de resistencia podrían en este momento constituir la ocasión de tales acercamientos. Pero, en términos generales, si tiene que haber vida del pensamiento en los sindicatos obreros éstos habrán de tener con los intelectuales contactos diferentes de los consistentes en agruparlos en la CGT en organizaciones

profesionales para la defensa de sus altos salarios. Éste fue el último de los absurdos.

La relación natural podría ser que un sindicato admitiera en calidad de miembros de honor, pero con prohición de intervenir en las deliberaciones sobre la acción, a los intelectuales que se pusieran gratuitamente a su servicio para la organización de cursos y bibliotecas.

Sería muy deseable que de la generación que, debido a su juventud, ha escapado al contacto con los trabajadores en la coerción de la cautividad, surgiese una corriente análoga a la que se produjo entre los estudiantes rusos hace cincuenta años, aunque con las ideas más claras, y que los estudiantes pasaran períodos voluntarios y prolongados como obreros, anónimamente confundidos con la masa, en los campos y las fábricas.

En resumen: la supresión de la condición proletaria, definida ante todo por el desarraigo, pasa por la constitución de una producción industrial y de una cultura del espíritu en que los obreros estén y se sientan como en su casa.

Ni que decir tiene que los obreros mismos tendrían una importante participación en tal construcción. Aunque por la naturaleza de las cosas esa participación será inevitablemente mínima mientras se hallen bajo el dominio de la desgracia, irá en aumento a medida que se lleve a cabo su liberación real.

El problema de la construcción de una condición obrera realmente nueva es urgente y debe ser examinado sin dilación. La orientación tiene que decidirse inmediatamente. Pues tan pronto como acabe la guerra se construirá en el sentido literal del término. Se construirán casas y edificios. Y lo que se construya ya no se derribará, salvo que estalle una nueva guerra, y la vida se irá adaptando a ello. Sería una paradoja dejar al azar el ensamblaje de las piedras que determinará, posiblemente para muchas generaciones, toda la vida social. Por consiguiente, habrá que disponer de antemano de una idea clara respecto de la organización de las empresas industriales en el próximo futuro.

Si nos sustrajéramos a dicha exigencia por temor a posibles divisiones ello significaría simplemente que no estamos cualificados para intervenir en los destinos de Francia.

Es por tanto urgente examinar un plan de re-arraigo obrero, del que aquí hay, resumido, un posible esbozo.

Se abolirían las grandes fábricas. Una gran empresa estaría constituida por un taller de montaje conectado a un gran número de pequeños talleres, de uno o varios obreros cada uno, dispersos por el

campo. Serían estos obreros, y no los especialistas, quienes fuesen por turnos a trabajar al taller central de montaje, y tales períodos constituirían fiestas. El trabajo sólo duraría media jornada; el resto se dedicaría a cultivar la camaradería, a la eclosión de un patriotismo de empresa, a conferencias técnicas para que cada obrero comprendiera la función exacta de las piezas que fabrica y los obstáculos que otros han tenido que superar en su trabajo; a conferencias geográficas en que se les explicase adónde van a parar los productos que contribuyen a fabricar, qué seres humanos los utilizan, en qué tipo de medio, de vida cotidiana y de atmósfera humana tienen su sitio, y cuál es éste. A ello se añadiría una cultura general. Junto a cada taller central de montaje habría una universidad popular con estrechos vínculos con la dirección de la empresa, aunque no sería propiedad de ésta.

Las máquinas no pertenecerían a la empresa, sino a los minúsculos talleres dispersos, y éstos, a su vez, serían individual o colectivamente propiedad de los obreros. Además, cada obrero poseería una casa y un poco de tierra.

Esta triple propiedad —máquina, casa y tierra— le sería conferida mediante donación por el Estado en el momento de su matrimonio, y a condición de que superase con éxito una prueba técnica difícil acompañada de un examen que evaluase la inteligencia y la cultura general.

La elección de la máquina dependería, por un lado, de las preferencias y conocimientos del obrero; y, por otro, de las necesidades generales de la producción. Y debe ser, por supuesto, siempre que posible, una máquina automática reglable y de usos múltiples.

Esta triple propiedad no podría transmitirse por herencia, ni venderse o enajenarse de cualquier otra forma. (Sólo en ciertos casos podría cambiarse la máquina.) Quien la disfrutase sólo tendría la facultad de renunciar pura y simplemente. En tal caso, le debería resultar difícil, por no decir imposible, obtener más adelante el equivalente en otra parte.

Cuando un obrero muere, esa propiedad retorna al Estado, quien debe asegurar, llegado el caso, un bienestar igual a la mujer y a los hijos. Si la mujer es capaz de ejecutar el trabajo, conserva la propiedad.

Todas estas donaciones se financiarían con impuestos, ya directos, sobre los beneficios de las empresas, ya indirectos, sobre la venta de los productos. Serían gestionados por una administración compuesta de funcionarios, patronos de empresas, sindicalistas y diputados.

El derecho de propiedad puede ser retirado por incapacidad profesional mediante sentencia de un tribunal. Ello implica, por supues-

to, que se prevean medidas penales análogas para castigar, en su caso, la incapacidad profesional de un patrono de empresa.

Un obrero que deseara convertirse en patrono de un pequeño taller debería obtener la autorización de un organismo profesional encargado de otorgarla con discernimiento; sólo entonces, no antes, se le darían facilidades para comprar dos o tres máquinas.

El obrero que no superara la prueba seguiría en la condición de asalariado. Pero podría realizar nuevos intentos durante toda su vida, sin límite de edad. También a cualquier edad podría solicitar las veces que fueran pasar un período gratuito de varios meses en una escuela profesional.

Los asalariados por incapacidad trabajarían o bien en los pequeños talleres no cooperativos o bien como ayudantes de un obrero que trabajase en su casa, o bien como peones en los talleres de montaje. Pero sólo a unos pocos debería dejárseles entrar en la industria. La mayoría iría a cubrir las tareas de peones o de chupatintas indispensables en los servicios públicos y el comercio.

Hasta la edad del matrimomio y de instalar su casa para toda su vida —esto es, según caracteres, hasta los veintidós, veinticinco o treinta años—, a un obrero joven se le considerará siempre en período de aprendizaje.

En su infancia, la escuela deberá dejarle suficiente tiempo libre para que pueda pasar horas y horas ensayando junto a su padre mientras éste esté trabajando. Luego, la semi-escolaridad —varias horas de estudios, varias de trabajo— deberá prolongarse bastante. Más adelante se requerirá un modo de vida harto variado —viajes del tipo «Vuelta a Francia», estancia y trabajo ya en casa de obreros que trabajen individualmente, ya en pequeños talleres, ya en talleres de montaje de diferentes empresas, ya en agrupaciones juveniles como «Chantiers» o «Compagnons»; estancias en colegios obreros que según preferencias y capacidades podrán repetirse varias veces por períodos oscilantes entre algunas semanas y dos años. Además, dichas estancias, bajo ciertas condiciones, deberán ser posibles a cualquier edad. Serían completamente gratuitas y no implicarían ventaja social alguna.

Cuando el joven obrero, saciado y harto de variedad, pensase en fijar su residencia, estaría ya maduro para echar raíces. Una mujer, hijos, una casa, una huerta que le proveyera de gran parte de su sustento, un trabajo que le uniera a una empresa amada de la que estaría orgulloso y que constituiría para él una ventana abierta al mundo, bastan para la dicha terrena de un ser humano.

Ni que decir tiene que semejante concepción de la juventud obrera implica un cambio total en la vida cuartelaria.

En cuanto a los salarios, habrá que evitar ante todo que sean bajos hasta el punto de arrojar a la miseria —lo cual no sería muy de temer en tales condiciones—, pues en este caso absorben el espíritu e impiden el apego del obrero a la empresa.

Los organismos corporativos, de arbitraje, etc., habrán de estar concebidos únicamente para ello —funcionar de forma que cada obrero piense en las cuestiones de dinero sólo raramente.

La profesión de jefe de empresa, como la de médico, tendrá que figurar entre las que el Estado autoriza a ejercer, por interés público, únicamente con ciertas garantías, relacionadas no sólo con la capacidad, sino también con la altura moral.

Los capitales invertidos serán bastante más pequeños que en la actualidad. Un sistema de crédito podrá facilitar a un joven pobre con capacidad y vocación convertirse en jefe de empresa.

De esta forma llegaría una empresa a ser individual.

Respecto de las sociedades anónimas, no habrá inconveniente alguno, arbitrando un sistema de transición, en abolirlas y declararlas prohibidas.

La variedad de las empresas seguramente exigirá el estudio de modalidades muy variadas. El plan aquí esbozado sólo puede resultar después de grandes esfuerzos, entre los cuales los de invención técnica serán indispensables.

En cualquier caso, tal modo de vida social no sería ni capitalista ni socialista.

Pues aboliría la condición proletaria, mientras que lo que recibe el nombre de socialismo tiende, en realidad, a precipitar en ella a todos los hombres.

No tendría por orientación, según la fórmula que tiende hoy a convertirse en moda, el interés del consumidor —que no puede ser más que groseramente material—, sino la dignidad del hombre en el trabajo, que es un valor espiritual.

El inconveniente de semejante concepción social es que no tiene oportunidad alguna de trascender el ámbito de las palabras sin un cierto número de hombres libres de voluntad ardiente e inquebrantable que la lleven a cabo. Y no es seguro que tales hombres se puedan encontrar o suscitar.

Sin embargo, al margen de ella, bien parece que no hay elección más que entre formas diferentes y casi igualmente atroces de desgracia.

Y aunque su realización sea a largo plazo, la reconstrucción de la postguerra habrá de tomar inmediatamente por norma la dispersión del trabajo industrial.

El desarraigo campesino[3]

El problema del desarraigo campesino no es menos grave que el del desarraigo obrero. Aunque la enfermedad esté menos avanzada, en ella hay algo aún más escandaloso, pues que cultiven la tierra seres desarraigados va contra natura. Hay que prestar la misma atención a los dos problemas.

Además, no debe darse una señal pública de atención a los obreros sin dar otra simétrica a los campesinos. Pues son muy suspicaces, muy sensibles, y están siempre atormentados por la idea de que se les tiene olvidados. Cierto que, en medio de los sufrimientos actuales, hallan consuelo en la certeza de que se piensa en ellos. Hay que confesar que pensamos mucho más en ellos cuando hay hambre que cuando se come a discreción; y ello vale incluso para las personas que creían que su pensamiento se situaba en un plano muy superior al de las necesidades físicas.

Los obreros tienen una tendencia —que no hay que estimular— a creer que, cuando se habla del pueblo, se trata únicamente de ellos. No hay absolutamente ningún motivo legítimo para que sea así, salvo que se considere tal a que hacen más ruido que los campesinos. Han llegado a persuadir en este punto a los intelectuales proclives al pueblo. De ahí ha nacido, en los campesinos, una especie de odio hacia lo que en política se llama la izquierda —excepto donde han caído bajo la influencia comunista, donde el anticlericalismo es la pasión principal, y seguramente también en otros casos.

En Francia, la división entre campesinos y obreros data de antiguo. Hay una queja de finales del siglo XIV en que los campesinos enumeran, en tono desgarrador, las crueldades de que son objeto por parte de todas las clases sociales, incluidos los artesanos.

En la historia de los movimientos populares franceses no ha ocurrido casi nunca, salvo error, que obreros y campesinos hayan ido juntos. Incluso en 1789, posiblemente se trató más de una coincidencia que de otra cosa.

En el siglo XIV los campesinos eran con mucho los más misera-

3. El titulillo *Desarraigo campesino* es de S. Weil; en el ms. aparece subrayado al margen. [*N. d. T.*]

bles. Pero incluso cuando materialmente son más afortunados —y cuando así ocurre no se dan mucha cuenta, pues los obreros que van al pueblo de vacaciones suelen sucumbir a la tentación de las jactancias—, les atormenta el sentimiento de que todo ocurre en las ciudades, de que están *out of it*.

Por supuesto que tal estado de ánimo se agrava con la instalación en los pueblos del telégrafo, de cines, y con la circulación de publicaciones como *Confidences* y *Marie-Claire**, al lado de los cuales la cocaína es un producto inocuo.

En tal situación, ante todo es preciso inventar y poner en práctica algo que les confiera desde ahora la sensación de estar *in it*.

Posiblemente sea lamentable que en los textos oficiales de Londres se haga siempre mucha más mención de los obreros que de los campesinos. Cierto es que tienen una participación muchísimo menor en la resistencia. Pero quizá sea una razón de más para que se les dé pruebas reiteradas de que sabemos que existen.

Hemos de tener bien presente que no podemos decir que el pueblo francés está de parte del movimiento cuando eso no es así en la mayoría de los campesinos.

Se debería tener por norma no prometer nunca nada nuevo o mejor a los obreros sin prometer otro tanto a los campesinos. La gran habilidad del partido nazi antes de 1933 fue presentarse a los obreros como un partido específicamente obrero, a los campesinos como un partido específicamente campesino, a los pequeño-burgueses como un partido específicamente pequeño-burgués, etc. Le fue fácil, pues les mintió a todos. Tendríamos que hacer lo mismo pero sin mentir a nadie. Es difícil, pero no imposible.

En los últimos años el desarraigo campesino ha sido para el país un peligro tan mortal como el desarraigo obrero. Uno de sus peores síntomas fue, hace siete u ocho años, el despoblamiento de los campos, que prosiguió en plena crisis de desempleo.

El despoblamiento de los campos llevado al límite desemboca evidentemente en la muerte social. Puede decirse que no se llegará a esa situación. Pero no sabemos nada. Hasta el momento no se percibe nada que pueda detenerlo.

A propósito de este fenómeno, hay que destacar dos cosas.

Una: que los blancos lo llevan adonde van. La enfermedad ha alcanzado incluso al África negra, pese a ser desde hace miles de años un continente de aldeas. Esas gentes, cuando nadie iba a masacrarlas, a torturarlas o reducirlas a la esclavitud, sabían vivir felices en sus tierras. Nuestro contacto con ellas está haciéndoles perder esa capa-

cidad. Esto podría hacernos dudar acerca de si los negros de África, aun siendo los más primitivos de los colonizados, en resumidas cuentas no tienen más que enseñarnos a nosotros que nosotros a ellos. Los servicios que les hemos prestado se parecen a los que presta el financiero al zapatero remendón. Nada en el mundo compensa la pérdida de la alegría en el trabajo.

La otra cosa a destacar es que los recursos aparentemente ilimitados del Estado totalitario se muestran impotentes contra este mal. En Alemania se han reiterado muchas veces declaraciones oficiales y formales en tal sentido. En cierto modo eso está bien, pues así lo podemos hacer mejor que ellos.

La destrucción de las reservas de trigo durante la crisis encolerizó a la opinión pública con razón; pero, si bien se mira, el abandono de los campos en un período de crisis industrial es más escandaloso aún. Está claro que no hay esperanza alguna de resolver el problema obrero al margen de este otro. No hay posibilidad de que la clase obrera deje de ser un proletariado si constantemente la engrosa un flujo de campesinos en ruptura con su vida pasada.

La guerra ha mostrado el grado de intensidad de la enfermedad entre los campesinos. Pues los soldados eran campesinos jóvenes. En septiembre de 1939 se les oía decir: «Vale más vivir alemán que morir francés». ¿Qué les habíamos hecho para que no creyeran tener nada que perder?

Hay que tomar consciencia de una de las mayores dificultades de la política. Si los obreros sufren cruelmente por sentirse exiliados en esta sociedad, los campesinos, por el contrario, creen que sólo los obreros se hallan en su casa en ella. A ojos de los campesinos, los intelectuales defensores de los obreros no aparecen como defensores de los oprimidos, sino de los privilegiados. Los intelectuales ni sospechan tal estado de ánimo.

El complejo de inferioridad en el campo es tal que no es raro ver a campesinos millonarios considerar natural que pequeño-burgueses retirados los traten con la altivez característica de los colonizadores para con los indígenas. Tal complejo de inferioridad tiene que ser muy fuerte para no verse eclipsado por el dinero.

Por tanto, cuantas más satisfacciones morales se proponga dar a los obreros, tantas más habrá que procurar a los campesinos. De lo contrario el desequilibrio creado sería peligroso para la sociedad y, consiguientemente, para los obreros mismos.

La necesidad de arraigo, en los campesinos, adopta principalmente la forma de la sed de propiedad. Es en verdad una sed para

ellos, una sed sana y natural. Seguro que se conmueven si se les da esperanzas en este sentido; y no hay razón alguna para no hacerlo a partir del momento en que se considera que es sagrada la necesidad de propiedad y no los títulos jurídicos que determinan sus modalidades. Hay muchas disposiciones legales capaces de transferir poco a poco a manos de los campesinos las tierras que aún no poseen. Nada puede legitimar el derecho de propiedad de un urbanita sobre la tierra. La gran propiedad agrícola sólo es justificable en ciertos casos y por razones técnicas, y para tales casos se puede concebir que los campesinos cultiven intensivamente legumbres o similares cada uno en su trozo de tierra, al tiempo que apliquen métodos de explotación extensiva, con utillaje moderno, a grandes espacios poseídos en común por ellos en forma cooperativa.

Una medida que conmovería a los campesinos sería aquella en virtud de la cual la tierra fuese considerada un medio de trabajo y no riqueza para ser repartida en herencia. De esta forma dejaríamos de asistir al escandaloso espectáculo de un campesino endeudado de por vida con un hermano funcionario que trabaja menos y gana más.

Las pensiones de jubilación, incluso pequeñas, tendrían mucha fuerza. Pues pensión es, desgraciadamente, una palabra mágica que atrae a las ciudades a los campesinos jóvenes. En el campo, los viejos se sienten a menudo muy humillados; un poco de dinero entregado de forma honrosa les daría prestigio.

Una estabilidad demasiado grande tiene por contraste en los campesinos consecuencias desarraigantes. Un pequeño campesino empieza a trabajar solo hacia los catorce años; el trabajo entonces, aunque sus fuerzas apenas si bastan, constituye una poesía, una embriaguez. Unos años más tarde ese entusiasmo infantil está agotado; conoce el oficio y las fuerzas físicas desbordan de lejos el trabajo a realizar, y no tiene otra cosa que hacer que lo que ha hecho uno y otro día durante años. Entonces empieza a pasar la semana soñando en lo que hará el domingo. A partir de este momento está perdido.

Habría que consagrar el primer contacto completo del pequeño campesino con el trabajo, a la edad de catorce años, con una fiesta solemne que hiciera penetrar esa primera embriaguez para siempre en el fondo de su alma. Dicha fiesta, en los pueblos más cristianos, debería tener un carácter religioso.

Asimismo, tres o cuatro años después, habría que procurar alimento a la sed que de nuevo le embargase. Para un joven campesino no hay más que un alimento: viajar. Todos deberían poder hacerlo gratuitamente, pero no por las ciudades sino por los campos de Fran-

cia y aun del extranjero. Ello implicaría organizar para los campesinos algo análogo a la «Vuelta a Francia». Podrían añadírsele actividades de educación y de instrucción. Pues los mejores, tras haber experimentado una especie de violencia, con trece años, al abandonar la escuela para lanzarse al trabajo, a menudo vuelven a sentir ganas de instruirse hacia los dieciocho años. Esto también les pasa a los obreros jóvenes. Un sistema de intercambio permitiría incluso viajar a los jóvenes indispensables en sus familias. Por descontado que tales viajes serían voluntarios. Y los padres no tendrían derecho a impedírselos.

No podemos imaginar la fuerza que tendría la idea de viaje entre los campesinos, y la importancia moral que tal reforma adquiriría incluso ya en forma de promesa, antes de realizarse, y aun muchísimo más cuando pasara a ser una costumbre. El joven que hubiese rodado por el mundo durante varios años sin haber dejado nunca de ser un campesino volvería a su casa, con sus inquietudes ya sosegadas, para fundar un hogar.

Para las jóvenes se requeriría algo análogo; algo que reemplazara a *Marie-Claire**; no se las puede abandonar a *Marie-Claire.*

Los cuarteles han constituido un terrible factor de desarraigo de los jóvenes campesinos. En este aspecto la instrucción militar ha tenido un efecto contrario a su objetivo; los jóvenes aprendían el ejercicio, pero estaban menos preparados para el combate que antes pues era antimilitarista todo el que salía del cuartel. He aquí la prueba experimental de que no se puede, en el interés mismo de la máquina militar, permitir a los militares disponer soberanamente de dos años de una vida, o siquiera de uno. Del mismo modo que no puede confiarse al capitalismo la formación profesional de la juventud, tampoco puede confiarse al Ejército su formación militar. Las autoridades civiles deben intervenir para que ésta constituya una educación y no una corrupción.

El contacto entre jóvenes urbanos y rurales en el servicio militar no es muy deseable. Los primeros tratan de dejar pasmados a los segundos y ello es negativo para unos y otros. Tales contactos no suscitan auténticos acercamientos. Sólo aproxima la acción común; y, por definición, no hay acción común en los cuarteles, ya que se prepara para la guerra en tiempo de paz.

No hay razón alguna para instalar cuarteles en las ciudades. Para uso de los jóvenes rurales podrían perfectamente localizarse lejos de cualquier ciudad.

Cierto es que los dueños de los burdeles saldrían perdiendo. Pero es inútil idear cualquier tipo de reforma si no estamos absolu-

tamente decididos a poner fin a la colusión de los poderes públicos con esa gente y a abolir una institución que es una de las vergüenzas de Francia.

Dicho sea de pasada, esa vergüenza nos ha costado muy cara. La prostitución, establecida como institución oficial según el régimen propio de Francia, ha contribuido a corromper ampliamente al ejército y por completo a la policía, lo cual había de conducir a la ruina de la democracia. Pues una democracia no puede subsistir cuando la policía, que representa la ley a los ojos de los ciudadanos, es abiertamente objeto del desprecio público. Los ingleses no aciertan a comprender que pueda haber democracia donde no se profesa a la policía un tierno respeto. Pero su policía no dispone de un rebaño de prostitutas para distraerse.

Si se pudieran calcular con exactitud los factores de nuestro desastre, quizá se vería que todas nuestras cosas vergonzosas —como ésa, los apetitos coloniales o el trato dispensado a los extranjeros— han repercutido efectivamente en nuestra derrota. Muchas cosas pueden decirse de nuestra desgracia, pero no que sea inmerecida.

La prostitución es un ejemplo típico de la capacidad de propagación a la segunda potencia que posee el desarraigo. La condición de prostituta profesional constituye el grado extremo del desarraigo; y, respecto de esta enfermedad, un puñado de prostitutas tiene gran poder de contagio. Es evidente que no habrá un campesinado sano mientras el Estado siga obstinado en procurar él mismo el acercamiento entre los jóvenes rurales y las prostitutas. Y mientras el campesinado no esté sano, la clase obrera tampoco puede estarlo, ni tampoco el resto del país.

Por otra parte, nada será más popular entre los campesinos que el proyecto de reformar el régimen del servicio militar en atención a su bienestar moral.

El problema de la cultura del espíritu se plantea tanto para los campesinos como para los obreros. También ellos precisan de una traducción apropiada; no debe ser la de los obreros.

En cuanto concierne a las cosas del espíritu, los campesinos han sido brutalmente desarraigados por el mundo moderno. Antes poseían, bajo una forma que les era propia, todo lo que un ser humano necesita en arte y en pensamiento, y de la mejor calidad. Al leer lo que Restif de la Bretonne* escribió sobre su infancia debe concluirse que los más desgraciados campesinos de entonces tenían una suerte infinitamente preferible a la de los más afortunados de hoy. Sin embargo, aunque tan próximo, este pasado no se puede recuperar. Hay

que inventar métodos para impedir que los campesinos sigan siendo extraños a la cultura del espíritu que se les ofrece.

La ciencia debe presentarse a campesinos y a obreros de forma harto diferente. Para los obreros es natural que todo esté dominado por la mecánica. Para los campesinos todo debería tener por centro el maravilloso circuito a través del cual la energía solar que les llega a las plantas, fijada por la clorofila, concentrada en los granos y en los frutos, entra en el hombre que come o bebe, pasa a sus músculos y se consume en el cuidado de la tierra. Lo relativo a la ciencia puede disponerse en torno a ese circuito, pues la noción de energía está en el centro de todo. Si penetrara en el espíritu de los campesinos la idea de tal circuito envolvería su trabajo de poesía.

En términos generales, el objeto esencial de toda instrucción en las áreas rurales debería consistir en aumentar la sensibilidad a la belleza del mundo, a la belleza de la naturaleza. Los turistas, ciertamente, han descubierto que los campesinos no se interesan por el paisaje. Pero si se comparte con ellos jornadas de trabajo extenuantes, única forma de que abran su corazón, se oye a algunos lamentarse de que su trabajo sea tan duro que no les permite gozar de la belleza de la naturaleza.

Por supuesto, aumentar la sensibilidad ante la belleza del mundo no se consigue diciendo: «¡Mirad qué bello!». No es tan fácil.

El movimiento surgido recientemente en ambientes cultos de aproximación al folklore debería ayudar a restituir en los campesinos la idea de que en el pensamiento humano están en su casa. El sistema actual les presenta todo lo relativo al pensamiento como propiedad exclusiva de las ciudades, de la que se les concede una parte ínfima pues carecen de capacidad para concebir una mayor.

Es la mentalidad colonial, sólo que en grado menos agudo. E igual que un indígena de las colonias con un leve barniz de cultura europea desprecia a su pueblo más que un europeo culto, lo mismo ocurre con un maestro hijo de campesinos.

La primera condición de un re-arraigo moral del campesinado consiste en que el oficio de maestro rural sea algo específico, cuya formación difiera no sólo parcial sino totalmente de la de un maestro de ciudad. Es el colmo del absurdo fabricar en un mismo molde maestros para Belleville y para una pequeña aldea: uno más de los muchos absurdos de una época dominada por la estupidez.

La segunda condición consiste en que los maestros rurales conozcan a los campesinos y no les menosprecien, objetivo que no se conseguirá simplemente reclutándolos entre ellos. Será necesario dedicar

gran parte de su enseñanza al folklore de todos los países, presentándoselo no como un objeto curioso sino como algo grande; hablarles de la participación de los pastores en las primeras especulaciones del pensamiento humano: tanto sobre los astros como —así lo muestran las comparaciones que aparecen por doquier en los textos antiguos— sobre el bien y el mal; hacerles leer la literatura campesina: Hesíodo, *Pier the Ploughman,* las quejas de la Edad Media, las varias obras contemporáneas auténticamente campesinas. Todo ello, desde luego, sin perjuicio de la cultura general. Después de tal preparación se les podría enviar a servir un año como mozos de granja, anónimamente, a otra provincia; luego, volverles a congregar en las escuelas normales para ayudarles a discernir sus propias experiencias. Lo mismo para los maestros de los barrios obreros respecto de las fábricas. Sólo esas experiencias les preparan moralmente; sin tal preparación se suscita en ellos el desprecio o la repulsión en lugar de la compasión y el amor.

También sería muy conveniente que las Iglesias hicieran de la condición de cura o pastor de pueblo algo específico. Resulta escandaloso que en un pueblo francés enteramente católico la religión pueda estar ausente de la vida cotidiana y reservada a unas horas del domingo cuando se piensa en la predilección de Cristo por la vida del campo como tema de sus parábolas. Sin embargo, muchas de estas parábolas no figuran en la liturgia, y las que aparecen no llaman la atención. De la misma manera que las estrellas y el cielo de los que habla el maestro, que están en los cuadernos y en los libros, no tienen relación alguna con el cielo, tampoco la viña, el trigo o las ovejas a las que se alude el domingo en la iglesia tienen nada en común con los que hay en el campo y en los que dejan cada día un poco de su vida. Los campesinos cristianos están desarraigados también en su vida religiosa. La idea de representar un pueblo sin iglesia en la Exposición de 1937 no era tan absurda como muchos dijeron.

Al igual que se exaltan los jóvenes de la juventud obrera católica al pensar a Cristo obrero, así debieran los campesinos enorgullecerse del papel que en las parábolas del Evangelio se da a la vida del campo, y de la función sagrada del pan y el vino, y extraer la idea de que el cristianismo es algo suyo.

Las polémicas en torno de la laicidad han sido una de las principales fuentes de intoxicación de la vida campesina en Francia. Por desgracia, aún no están prontas a su fin. Resulta imposible evitar tomar posición en tal problema, y en principio parece casi imposible dar con una no muy mala.

En verdad que la neutralidad es mentira. El sistema laico no es

neutro; transmite a los niños una filosofía de una parte muy superior a la religión del tipo San Sulpicio* y de otra muy inferior al cristianismo auténtico. Pero éste, hoy día, es harto raro. Muchos maestros tienen por tal filosofía un fervor religioso.

La libertad de enseñanza no es una solución. Esta expresión está vacía de contenido. La formación espiritual de un niño no le pertenece a nadie; ni al niño, pues no se halla en situación de decidir; ni a los padres; ni al Estado. El tan frecuentemente invocado derecho de las familias es sólo una máquina de guerra. Un sacerdote que, teniendo una ocasión natural para hacerlo, se abstuviera de hablar de Cristo a un niño de familia no cristiana sería un sacerdote sin mucha fe. Mantener la escuela laica tal cual y permitir e incluso favorecer, junto a ella, la concurrencia de la escuela confesional es absurdo desde el punto de vista teórico y práctico. Las escuelas privadas, confesionales o no, no deben autorizarse en virtud del principio de libertad, sino por motivos de utilidad pública en los casos en que dichas escuelas sean buenas, y bajo la reserva de un control.

No es solución darle al clero una parte en la enseñanza pública. Aunque fuese posible —y en Francia no lo es sin guerra civil—, no sería deseable.

Que se ordene a los maestros hablar de Dios a los niños, como hizo durante algunos meses el gobierno de Vichy por iniciativa del señor Chevalier*, es una broma de pésimo gusto.

Mantener el estatuto oficial de la filosofía laica constituiría una medida arbitraria, injusta —por cuanto no responde a la escala de valores—, y que nos arrojaría directamente en el totalitarismo. Pues, aunque la laicidad ha provocado cierto grado de fervor casi religioso, se trata, por la naturaleza de las cosas, de un grado débil, y vivimos en una época de entusiasmos al rojo vivo. El único obstáculo para la idolatría del totalitarismo consiste en una vida espiritual auténtica. Si no se acostumbra a los niños a pensar en Dios, se harán fascistas o comunistas por necesidad de consagrarse a algo.

Una vez reemplazada la noción de derecho por la de obligación vinculada a la necesidad puede discernirse claramente qué exige la justicia en este ámbito. Un alma joven que despierta al pensamiento necesita el tesoro acumulado por la especie humana a lo largo de los siglos. A un niño se le perjudica cuando se le educa en un cristianismo estrecho que le incapacite por siempre para reparar en los tesoros de oro puro contenidos en las civilizaciones no cristianas. La educación laica aún causa un daño mayor, pues disimula esos tesoros, principalmente los del cristianismo.

La única actitud legítima y prácticamente posible que pueda adoptar, en Francia, la enseñanza pública respecto del cristianismo es la de considerarlo un tesoro del pensamiento humano entre tantos otros. Es el colmo del absurdo que un bachiller francés tenga conocimiento de los poemas de la Edad Media, de *Polyeucte,* de *Athalie,* de *Phèdre,* de Pascal, de Lamartine, de doctrinas filosóficas impregnadas de cristianismo como las de Descartes y Kant, de la *Divina Comedia* o *El Paraíso Perdido,* y jamás haya abierto la Biblia.

Tan sólo habrá que decir a los futuros maestros y profesores que la religión ha desempeñado siempre y en cualquier país, salvo recientemente en algunos lugares de Europa, un papel dominante en el desarrollo de la cultura, del pensamiento y de la civilización humana. Una instrucción en la que no se trate nunca de religión es absurda. Por otro lado, así como en historia se habla a menudo de Francia a los niños franceses, también es natural que, estando en Europa, cuando se hable de religión se aluda ante todo al cristianismo.

En consecuencia, habría que incluir en todos los niveles de la enseñanza media cursos que podrían rotularse, por ejemplo, historia religiosa. Se daría a leer a los niños pasajes de las Escrituras y, sobre todo, del Evangelio. Y se comentarían de acuerdo con el espíritu mismo del texto, como hay que hacer siempre.

Se hablaría del dogma como de algo que ha desempeñado un papel de primera importancia en nuestros países, y en el que hombres de la mayor valía han creído siempre con toda el alma; tampoco se debería ocultar que muchas crueldades han hallado un pretexto en él; pero, ante todo, se intentaría sensibilizar a los niños en la belleza que contiene. Si preguntasen si es cierto, habría que responder: «Es tan bello que contiene ciertamente mucha verdad. Respecto de saber si es absolutamente verdad o no, tratad de ser capaces de descubrirlo cuando seáis mayores». Estaría rigurosamente prohibido añadir a los comentarios algo que implicase una negación o una afirmación del dogma. Cualquier maestro o profesor con los conocimientos y el talento pedagógico necesarios podría, si lo desease, hablar a sus alumnos no sólo del cristianismo, sino también, aunque abundando mucho menos, de otras corrientes de pensamiento religioso auténtico. Un pensamiento religioso es auténtico cuando tiene una orientación universal. (No es el caso del judaísmo, vinculado a una noción de raza.)

De llevarse a cabo tal solución, cabe esperar que la religión dejaría poco a poco de ser algo en pro o en contra de lo cual se toma partido, como ocurre en la política. De este modo se abolirían los dos campos, el del maestro y el del cura, que tienen a tantos pueblos

franceses metidos en una especie de guerra civil latente. El contacto con la belleza cristiana, presentada simplemente como belleza a saborear, impregnaría insensiblemente de espiritualidad a la masa del país (siempre y cuando el país aún tenga capacidad para ello) mucho más eficazmente que una enseñanza dogmática de las creencias religiosas.

La palabra belleza no implica en absoluto que haya que considerar las cosas religiosas desde el punto de vista de los estetas. Pues este punto de vista es sacrílego tanto en materia de religión como de arte: consiste en entretenerse con la belleza mirándola y manipulándola. La belleza es algo que se come; es alimento. Si al pueblo se le presentase la belleza cristiana simplemente como belleza, sería como una belleza nutritiva.

En la escuela rural, la lectura atenta, a menudo repetida, comentada, retomada una y otra vez, de los textos del Nuevo Testamento donde se trata de la vida del campo podría hacer mucho por devolverle a ésta la poesía perdida. Si de un lado toda la vida espiritual y de otro todos los conocimientos científicos sobre el universo material están orientados hacia el acto del trabajo, éste ocupa su lugar justo en el pensamiento de un hombre. En lugar de ser una especie de prisión, se convierte en contacto con este mundo y el otro.

¿Por qué un campesino, en el acto de sembrar, no ha de tener presente, en el fondo de su pensamiento, sin voz interior siquiera, por una parte ciertas comparaciones de Cristo: «Si el grano no muere...», «La simiente es la palabra de Dios...», «El grano de mostaza es la más pequeña de las semillas...», y, por otra, el doble mecanismo del crecimiento: uno, la semilla, consumiéndose a sí misma con la ayuda de las bacterias, emerge hasta la superficie del suelo; dos: la energía solar que desciende en la luz, tras ser captada por lo verde del tallo, emprende un movimiento ascendente irresistible. La analogía que hace de los mecanismos de aquí abajo un espejo de los mecanismos sobrenaturales, si puede usarse esta expresión, resulta fulgurante, y la fatiga del trabajo, según el dicho popular, la hace entrar en el cuerpo. El penar, siempre más o menos ligado al esfuerzo del trabajo, se convierte en el dolor que hace penetrar en el centro mismo del ser humano la belleza del mundo.

Un método análogo puede llenar con una significación análoga el trabajo obrero. Y es igualmente fácil de concebir.

Sólo así la dignidad del trabajo estaría plenamente fundada. Pues, yendo al fondo de las cosas, no hay verdadera dignidad que no tenga una raíz espiritual y, por tanto, de orden sobrenatural.

El cometido de la escuela popular consiste en dignificar el trabajo inyectándole pensamiento, no en hacer del trabajador algo comparti-

mentado que por un lado trabaja y por otro piensa. Desde luego que un campesino en tareas de sementera debe atender a esparcir el grano como es debido y no a recordar lecciones aprendidas en la escuela. Pero el objeto de la atención no constituye todo el contenido del pensamiento. Una muchacha joven, feliz, encinta por primera vez, que cose una canastilla, piensa en coser como es debido, pero no olvida ni por un momento al niño que lleva dentro de sí. Al mismo tiempo, en algún rincón de un taller carcelario, una condenada también cose pensando en hacerlo como es debido, pero por miedo a ser castigada. Podría imaginarse que ambas mujeres están haciendo lo mismo y que tienen la atención ocupada por la misma dificultad técnica. Sin embargo, un abismo separa uno y otro trabajo. Todo el problema social consiste en hacer pasar a los trabajadores de una de estas situaciones a la otra.

Sería necesario que este mundo y el otro, en su doble belleza, estuvieran presentes y fueran asociados al acto del trabajo como el niño que tiene que nacer a la costura de la canastilla. Esta asociación puede realizarse mediante una presentación de las ideas que las ponga en relación directa con los gestos y las operaciones particulares de cada actividad, con una asimilación lo suficientemente profunda para que penetren en la sustancia misma del ser, y con un hábito impreso en la memoria que vincule esas ideas a los movimientos del trabajo. Hoy en día no somos capaces ni intelectual ni espiritualmente de operar semejante transformación. Ya sería mucho si lo fuéramos para empezar a prepararla. Por supuesto que la escuela no sería suficiente. Deberían participar todos los ámbitos en que subsiste algo parecido al pensamiento —las Iglesias, los sindicatos, los medios literarios y científicos. Apenas si cabe mencionar en esta categoría a los ambientes políticos.

Nuestra época tiene por misión propia, por vocación, la constitución de una civilización fundada en la espiritualidad del trabajo. Las ideas relativas al presentimiento de tal vocación, diseminadas en Rousseau, George Sand, Tolstoi, Proudhon, Marx, las encíclicas de los papas, etc., son las únicas originales de nuestro tiempo, las únicas que no hemos tomado de los griegos. Por no haber estado a la altura de esa cosa grande que estaba siendo engendrada por nosotros nos hemos lanzado al abismo de los sistemas totalitarios. Pero si Alemania es derrotada quizá nuestra ruina no sea definitiva. Tal vez tengamos todavía una oportunidad. En este punto, es imposible no angustiarse: si la tenemos, ¿cómo nos las apañaremos para no marrarla, con lo mediocres que somos?

Esta vocación es lo único lo bastante grande que proponer a los pueblos en vez del ídolo totalitario. Si no se les presenta de forma que

puedan percibir su grandeza quedarán bajo la influencia del ídolo; éste se pintará de rojo y no de pardo. A los hombres, si se les da a elegir entre cañones y mantequilla, una fatalidad misteriosa les constriñe a elegir lo primero aunque prefieran con creces la última. La mantequilla es demasiado carente de poesía —por lo menos cuando se dispone de ella, porque en caso contrario sí la tiene. Preferir la mantequilla es inconfesable.

En la actualidad los aliados, principalmente los americanos, se pasan el tiempo diciéndoles a los hambrientos pueblos de Europa: os daremos mantequilla con nuestros cañones. Esto sólo suscita como reacción la idea de que no se dan mucha prisa. Cuando se les dé la mantequilla, las gentes se les echarán encima; e inmediatamente después acudirán a quienes les muestren hermosos cañones convenientemente empaquetados en la ideología que sea. Que nadie se imagine que por estar agotados no pedirán más que bienestar. La fatiga nerviosa causada por una desgracia reciente impide instalarse en el bienestar. Induce, por el contrario, a buscar el olvido, ya sea en una borrachera de placeres exasperados —como ocurrió después de 1918—, ya en algún fanatismo sórdido. La mordedura profunda de la desgracia suscita la inclinación a precipitar en ella a uno mismo y a los demás. Alemania es un ejemplo.

Las poblaciones desgraciadas del continente europeo tienen más necesidad de grandeza que de pan, y sólo hay dos tipos de grandeza: la auténtica —de orden espiritual—, y la vieja mentira de la conquista del mundo. La conquista es el *ersatz* de la grandeza.

La forma contemporánea de la auténtica grandeza es la de una civilización constituida por la espiritualidad del trabajo. Se puede proponer esta idea sin correr el riesgo de desunión ninguna. El término «espiritualidad» no implica ninguna afiliación particular. Los comunistas, en la atmósfera actual, seguro que no lo rechazarían. Pues sería fácil hallar en Marx citas en que se censura la falta de espiritualidad de la sociedad capitalista, de lo cual se infiere que debe estar presente en la nueva sociedad. Los conservadores tampoco se atreverían a rechazar esta fórmula. Ni los medios radicales, laicos o francmasones. Los cristianos la harían suya con júbilo. Tal idea podría suscitar la unanimidad.

Pero no es posible referirse a semejante fórmula sin temblar. ¿Como alcanzarla sin mancillarla, sin hacer de ella una mentira? Nuestra época está tan intoxicada de mentira que convierte en mentira todo lo que toca. Y nosotros somos de esta época; no tenemos, pues, razón alguna para creernos mejores que ella.

El descrédito de palabras así como consecuencia de lanzarlas al dominio público sin tomar infinitas precauciones conllevaría un daño irreparable; significaría matar cualquier resto de esperanza que pudiera hacer concebir la realidad correspondiente. No deben estar vinculadas ni a una causa, ni a un movimiento, ni a un régimen, ni tampoco a una nación. No hay que hacerles el daño que hizo Pétain a las palabras «Trabajo, Familia, Patria», o la III República a «Libertad, Igualdad, Fraternidad». No deben ser una consigna.

Si se las propone en público, debe hacerse únicamente como expresión de una idea que trasciende con creces a los hombres y a las colectividades de hoy, y con el compromiso humilde de tenerla presente en el espíritu como guía en todas las cosas. Poco importa que esta modestia resulte menos poderosa para atraer a las masas que otras actitudes más vulgares. Más vale fracasar que triunfar haciendo el mal.

No es necesario lanzar esa idea con gran alharaca para que impregne poco a poco los espíritus, ya que responde a inquietudes generales en el momento presente. Todo el mundo repite, en términos que difieren levemente, que padecemos un desequilibrio debido al desarrollo meramente material de la técnica. Este desequilibrio sólo se puede corregir mediante un desarrollo espiritual en su mismo ámbito: el del trabajo.

La única dificultad reside en la desconfianza dolorosa y desgraciadamente harto legítima de las masas, que ven cualquier fórmula un poco elevada como una trampa tendida para engañarlas.

Una civilización basada en la espiritualidad del trabajo sería el grado más elevado de arraigo del hombre en el universo, y, consiguientemente, el opuesto al estado en que nos encontramos, consistente en un desarraigo casi total. Ésa es, por naturaleza, la aspiración que corresponde a nuestro sufrimiento.

Desarraigo y nación[4]

Hay que estudiar otro tipo de desarraigo para tener un conocimiento sumario de nuestra principal enfermedad. Es el desarraigo que podríamos llamar geográfico, esto es, el relacionado con las colectividades que corresponden a los territorios. El sentido mismo de estas colectividades casi ha desaparecido salvo en un único caso: la nación.

4. El titulillo *Desarraigo y nación* es de S. Weil; en el ms. aparece subrayado al margen. [*N. d. T.*]

Pero hay, y hubo en tiempos, muchas otras. Algunas más pequeñas, a veces pequeñísimas: la ciudad, o un conjunto de pueblos, la provincia, la región, y aun otras que englobaban varias naciones o varios fragmentos de naciones.

Pero todas han sido sustituidas por la nación, o sea, por el Estado; pues no puede hallarse otra definición del término nación que la del conjunto de territorios que reconocen la autoridad de un mismo Estado. Se puede decir que en nuestra época el dinero y el Estado han sustituido a todos los demás vínculos.

Sólo la nación, y desde hace ya bastante tiempo, desempeña el papel que constituye la misión por excelencia de la colectividad respecto del ser humano, a saber: garantizar la conexión entre el pasado y el futuro a través del presente. En este sentido puede afirmarse que la nación es la única colectividad existente en la actualidad. La familia no existe. Lo que se conoce con este nombre es un minúsculo grupo de seres humanos en torno a cada uno; padre y madre, marido o mujer, hijos; hermanos y hermanas ya algo lejanos. En estos últimos tiempos, en medio del desamparo general, este pequeño grupo ha cobrado una fuerza de atracción casi irresistible, hasta el punto de hacer olvidar en ocasiones cualquier otro tipo de deber; pero así ha sido porque, en medio del gélido frío que de golpe nos ha caído encima, sólo ahí podía hallarse un poco de calor vivo. Era una reacción casi animal.

Sin embargo, hoy nadie piensa ya en sus antepasados muertos hace cincuenta años, o siquiera veinte, o diez antes de nacer uno, como tampoco en los descendientes que nacerán cincuenta, o veinte o diez años después de nuestra muerte. Por consiguiente, desde el punto de vista de la colectividad y de la función que le es propia, la familia no cuenta para nada.

Desde ese punto de vista tampoco cuenta la profesión. La corporación artesana era un vínculo entre los muertos, los vivos y los aún no nacidos en el marco de un trabajo determinado. Hoy día no hay nada orientado siquiera levemente en semejante sentido. El sindicalismo francés quizá mostró hacia 1900 algunas veleidades al respecto, olvidadas rápidamente.

Por último, también el pueblo, la ciudad, la comarca, la región y todas las unidades geográficas inferiores a la nación han dejado de contar prácticamente. Lo mismo ocurre con las que engloban varias naciones o fragmentos de naciones. Unos siglos atrás, hablar, por ejemplo, de «la cristiandad» tenía una resonancia afectiva muy distinta de la que hoy día tiene Europa.

En suma: el bien más precioso del hombre en el orden temporal, su continuidad más allá de los límites de su existencia, en los dos sentidos, ha sido enteramente confiada al Estado.

Y, sin embargo, es precisamente en este período en que la nación es lo único que subsiste cuando hemos asistido a su descomposición instantánea, vertiginosa. Esto nos ha dejado aturdidos, hasta el punto de que resulta extraordinariamente difícil reflexionar sobre ello.

El pueblo francés, en junio y julio de 1940, no ha sido un pueblo al que unos timadores, ocultos en la sombra, le robaran su patria repentinamente y por sorpresa. Ha sido un pueblo que ha abierto la mano y ha dejado que su patria cayera por los suelos. Posteriormente —pero tras un largo intervalo— se ha consumido en esfuerzos desesperados por recuperarla, pero alguien le había puesto encima el pie.

Ahora el sentir nacional ha vuelto. Las palabras «morir por Francia» han recobrado unos acentos que no tenían desde 1918. Sin embargo, en el movimiento de rechazo que ha sublevado al pueblo francés, el hambre, el frío, la presencia ominosa de soldados extranjeros con plenos poderes de mando, la separación de las familias y para algunos el exilio y el cautiverio, todos esos sufrimientos han desempeñado un papel muy grande, problablemente decisivo. La mejor prueba de ello es la diferencia de talante que separa la zona ocupada de la otra. Pues por naturaleza no hay más patriotismo al norte del Loira que al sur. La diferencia de situaciones ha suscitado diferentes estados de ánimo. El ejemplo de la resistencia inglesa y la esperanza de la derrota alemana han sido también factores importantes.

Hoy Francia no tiene más realidad que el recuerdo y la esperanza. La República nunca fue tan bella como bajo el Imperio; la patria nunca es tan bella como bajo la opresión de un conquistador si se tiene la esperanza de volver a verla intacta. No hay que juzgar por la intensidad actual del sentimiento nacional la eficacia real que tendrá, tras la liberación, para la estabilidad de la vida pública.

El desmoronamiento instantáneo de ese sentimiento en junio de 1940 es un recuerdo tan cargado de vergüenza que se prefiere no pensar en él, dejarlo de lado, centrarse sólo en su restablecimiento ulterior. También en la vida privada todo el mundo está siempre tentado de poner sus propias debilidades de algún modo entre paréntesis, de arrinconarlas en algún trastero, de hallar un modo de calcular en virtud del cual no tengan ningún valor. Ceder a esta tentación es arruinar el alma; es la tentación que por excelencia tenemos que vencer.

Todos hemos sucumbido a ella a causa de esa vergüenza pública, tan profunda que a cada uno de nosotros le ha herido en el sentimien-

to íntimo de su propio honor. Sin esta tentación, las reflexiones acerca de un hecho tan extraordinario ya habrían conducido a una nueva doctrina, a una nueva concepción de la patria.

Desde el punto de vista social, en particular, no nos libraremos de la necesidad de pensar la noción de patria. No de pensarla de nuevo, sino por primera vez, pues, salvo error, nunca ha sido pensada. ¿No es cosa singular, a propósito de una idea que ha desempeñado y desempeña un papel semejante? Eso muestra el lugar que el pensamiento ocupa realmente entre nosotros.

En el último cuarto de siglo, la noción de patria había perdido todo su crédito entre los obreros franceses. Los comunistas volvieron a poner en circulación la idea de patria en 1934 con gran acompañamiento de banderas tricolores y cánticos de *La Marsellesa*. Pero no tuvieron el menor reparo en volver a sumirla en el letargo poco antes de la guerra. No iniciaron la acción de la resistencia en nombre de la patria. Habían pasado casi tres cuartos de año después de la derrota cuando volvieron a adoptarla. Y poco a poco lo han hecho íntegramente. Pero sería muy ingenuo ver en ello una auténtica reconciliación entre la clase obrera y la patria. Cierto que los obreros mueren por la patria. Pero vivimos una época tan sumida en la mentira que ni siquiera la virtud de la sangre voluntariamente sacrificada basta para restablecernos en la verdad.

Durante años se les dijo a los obreros que el internacionalismo era el más sagrado de los deberes y el patriotismo el más vergonzoso prejuicio burgués. De ahí se pasó a enseñarles que el patriotismo era un deber sagrado y faltar a él una traición. Estando así las cosas, ¿cómo no van a responder más que a reacciones elementales y a la propaganda?

No habrá movimiento obrero sano si no tiene a su disposición una doctrina que asigne un lugar a la noción de patria; y además un lugar determinado, esto es, limitado. Por otra parte esta necesidad es si cabe más evidente para los ambientes obreros porque en ellos el problema de la patria se ha discutido una y otra vez desde hace mucho. Pero es una necesidad común a todo el país. Resulta inadmisible que la palabra que hoy se empareja casi continuamente con la de deber no haya sido objeto casi nunca de estudio alguno. En general, no puede citarse al respecto más que una mediocre página de Renan*.

La nación es un hecho reciente. En la Edad Media la fidelidad se refería al señor o a la ciudad, o a los dos, y más allá de eso a unos territorios nada determinados. El sentimiento que hoy llamamos patriotismo existía, y a veces en grado muy intenso; pero su objeto no

estaba territorialmente definido. Abarcaba superficies de tierra variables según las circunstancias.

A decir verdad, el patriotismo ha existido siempre, por lejos que nos remontemos en la historia. Vercingetórix* murió ciertamente por la Galia; las tribus españolas que se resistieron a la conquista romana, llegando a veces hasta el exterminio, murieron por España, y eso lo sabían y lo decían; los muertos de Maratón y de Salamina cayeron por Grecia; en la época en que este último país, no reducido aún a provincia romana, tenía con Roma la misma relación que la Francia de Vichy con Alemania, los niños de las ciudades griegas tiraban piedras a los colaboradores y les llamaban traidores con indignación igual a la que nosotros sentimos hoy.

Lo que nunca había existido hasta una época reciente era un objeto cristalizado, propuesto permanentemente al sentimiento patriótico. El patriotismo era difuso, errático, y se ampliaba o estrechaba según las afinidades y los peligros. En él se mezclaban lealtades diferentes, ya dirigidas a hombres, señores o reyes, ya a ciudades. Su conjunto constituía algo muy confuso, pero también muy humano. Para expresar el sentimiento de obligación que cada cual tenía por su país se aludía casi siempre a «lo público», al «bien público», expresión que tanto podía designar un pueblo, una ciudad, una provincia, Francia, la cristiandad o el género humano.

También se hablaba del reino de Francia. En esta expresión se mezclaban el sentimiento de deber hacia el país y de fidelidad hacia el rey. Pero dos obstáculos impidieron que ese doble sentimiento llegase a ser puro, incluso en tiempos de Juana de Arco. No hay que olvidar que el pueblo de París estaba contra ella. El primer obstáculo fue que, después de Carlos V*, Francia, si usamos la terminología de Montesquieu, dejó de ser una monarquía para convertirse en un despotismo, del cual no salió hasta el siglo XVIII. Hoy consideramos tan natural el pago de impuestos al Estado que no podemos imaginar el trastorno moral que en su momento ocasionó tal medida. En el siglo XIV pagar impuestos, salvo las contribuciones excepcionales para sufragar la guerra, era considerado un deshonor, una humillación reservada a los países conquistados, el signo visible de la esclavitud. Podemos encontrar tal sentimiento en el *Romancero* español y también en Shakespeare: «Esta tierra... se ha conquistado vergonzosamente a sí misma».

Carlos VI niño, ayudado por sus tíos, obligó al pueblo de Francia, mediante la corrupción y la más atroz crueldad, a aceptar un impuesto absolutamente arbitrario, renovable a voluntad, que sumía

a los pobres literalmente en el hambre y era malgastado por los señores. Ésa es la razón por la que los ingleses de Enrique V* fueran recibidos como libertadores, en un momento en que los armañaques eran el partido de los ricos y los borgoñones el de los pobres.

Doblegado brutalmente y de golpe, desde entonces hasta el siglo XVIII el pueblo francés sólo tuvo espasmos de independencia. Durante este período los demás europeos le veían como el pueblo esclavo por excelencia, que estaba a la merced de su soberano como si fuera ganado.

Pero al mismo tiempo, en lo más hondo del corazón de ese pueblo, creció un odio contenido y cada vez más amargo hacia el rey, un odio cuya tradición no se extinguió jamás. Se advierte ya en la desgarradora queja de los campesinos de la época de Carlos VI. Seguramente tuvo que ver con la misteriosa popularidad de la Liga en París. Tras el asesinato de Enrique IV, un niño de doce años fue ejecutado por decir en público que le haría lo mismo al pequeño Luis XIII. Richelieu inició su carrera con un discurso en el que le pedía al clero que proclamara la condenación eterna de todos los regicidas; aducía que a quienes abrigaban tal designio les animaba un entusiasmo demasiado fanático para que pudiera refrenarlo una pena temporal.

Este odio alcanzó la más intensa exasperación a finales del reinado de Luis XIV. Reprimido por un terror de igual intensidad, estalló, de acuerdo con la desconcertante costumbre de la historia, con ochenta años de retraso, golpeando a aquel pobre Luis XVI. Ese mismo odio impidió una auténtica restauración de la monarquía en 1815. Aún hoy sigue impidiendo que el Conde de París pueda ser aceptado libremente por el pueblo francés pese a la adhesión de un hombre como Bernanos. En cierto sentido es una lástima, pues muchos problemas se podrían resolver así; pero esto es lo que hay.

Otra fuente de veneno en el amor de los franceses por el reino de Francia lo constituye que en cada época algunos de los territorios sometidos al rey de Francia se sentían como países conquistados y eran tratados como tales. Cabe reconocer que los cuarenta reyes que en mil años hicieron Francia a menudo dedicaron a esa tarea una brutalidad digna de nuestro tiempo. Si hay correspondencia natural entre el árbol y los frutos, no debe sorprendernos que el fruto diste mucho de la perfección.

A título de ejemplo: en la historia de la humanidad puede hallarse una atrocidad semejante pero no mayor —tal vez con muy raras excepciones— que la conquista por los franceses de los territorios situados al sur del Loira a principios del siglo XIII. Esos territorios,

donde había un elevado nivel de cultura, de tolerancia, de libertad y de vida espiritual, estaban animados por un intenso patriotismo hacia lo que llamaban su «lengua», palabra con la que designaban la patria. Los franceses eran para ellos extranjeros, bárbaros, como los alemanes para nosotros. Para imponer inmediatamente el terror, los franceses empezaron por exterminar a toda la ciudad de Béziers y lograron el efecto buscado. Cuando quedó conquistado el país instauraron la Inquisición. Una sorda inquietud siguió incubándose entre esas poblaciones y las impulsó posteriormente a abrazar el protestantismo, del que Aubigné afirma, a pesar de las enormes diferencias doctrinales, que procede directamente de los albigenses. Una prueba de lo intenso del odio de esos países hacia el poder central la tenemos en el fervor religioso mostrado en Toulouse a los despojos del duque de Montmorency*, decapitado por sublevarse contra Richelieu. La misma protesta latente les lanzó entusiasmados a la Revolución Francesa. Luego se hicieron socialistas radicales, laicos, anticlericales; bajo la III República ya no odiaban el poder central, pues en gran medida se habían adueñado de él y lo explotaban.

Cabe señalar que su protesta tuvo el carácter de un desarraigo cada vez más intenso y un nivel de espiritualidad y de pensamiento cada vez más bajo. Y también que desde que fueron conquistados su aportación a la cultura francesa ha sido bastante débil, cuando antes eran poblaciones de gran brillantez. El pensamiento francés debe más a los albigenses y a los trovadores del siglo XII, que no eran franceses, que a todo lo que esos territorios han producido en los siglos posteriores.

El condado de Borgoña albergaba una cultura original y extremadamente brillante que no le sobrevivió. Las ciudades de Flandes, a finales del siglo XIV, tenían relaciones fraternales y clandestinas con París y Ruán; pero los flamencos heridos preferían morir a ser curados por los soldados de Carlos VI. Esos soldados, en una expedición de saqueo por Holanda, se apoderaron de burgueses ricos a los que se decidió matar; un impulso de piedad les llevó a ofrecer perdonarles la vida si aceptaban ser súbditos del rey de Francia; les respondieron que aun muertos sus huesos se negarían, si pudieran, a someterse a la autoridad del rey de Francia. Un historiador catalán de la misma época, al relatar la historia de las Vísperas sicilianas, escribe: «Los franceses, que allí donde dominan son lo más crueles que se puede ser...».

Los bretones desesperaron cuando Ana, su soberana, fue obligada a casarse con el rey de Francia. Si aquellos hombres reaparecieran hoy, o más bien hace unos años, ¿tendrían alguna razón poderosa

para creer que se habían equivocado? Por desacreditado que esté el autonomismo bretón por las personas que lo dirigen y los fines inconfesables que persigue, lo cierto es que esa propaganda responde a algo real tanto en los hechos como en los sentimientos de esas poblaciones. Ese pueblo alberga tesoros latentes que no han podido desarrollarse. La cultura francesa no es adecuada para él, y la suya no puede germinar; por eso ha permanecido enteramente en los bajos fondos de las categorías sociales inferiores. Los bretones proporcionan una parte importante de los soldados analfabetos, y las bretonas, según se dice, lo mismo respecto de las prostitutas de París. La autonomía no sería un remedio, pero esto no significa que no exista la enfermedad.

El Franco Condado, libre y feliz bajo la distante soberanía de los españoles, combatió en el siglo XVII para no convertirse en francés. Las gentes de Estrasburgo se echaron a llorar cuando vieron a las tropas de Luis XIV entrar en su ciudad en pleno estado de paz, sin declaración previa alguna, con una violación de la palabra dada digna de Hitler.

Paoli*, el último héroe corso, empleó su heroísmo en tratar de impedir que su país cayera en manos francesas. Hay un monumento en su honor en una iglesia de Florencia, pero en Francia apenas si se habla de él. Córcega es un ejemplo del peligro de contagio inherente al desarraigo. Tras haber conquistado, colonizado y corrompido a la gente de esa isla, los hemos sufrido bajo la forma prefectos de policía, policías, vigilantes, soplones y otras funciones semejantes, merced a las cuales trataban a su vez a los franceses como a un pueblo más o menos conquistado. También han contribuido a que Francia, ante muchos indígenas de las colonias, se granjeara una reputación de brutalidad y crueldad.

Se exalta a los reyes de Francia por haber asimilado los países conquistados, pero la verdad es más bien que en amplia medida los han desarraigado. Se trata de un método de asimilación fácil, al alcance de cualquiera. Cuando a las gentes se les quita su cultura, o se quedan sin ninguna u obtienen unas migajas de la que se les quiere transmitir. En ambos casos no parecen diferentes, sino asimilados. Lo maravilloso es asimilar a pueblos que conserven viva, aunque modificada, su cultura. Pero es una maravilla harto rara.

Bajo el Antiguo Régimen hubo ciertamente una consciencia francesa muy intensa en todos los momentos de gran esplendor del país: en el siglo XIII, cuando Europa acudía a la Universidad de París; en el XVI, cuando el Renacimiento, ya finalizado o no iniciado aún en otros

lugares, tenía su sede en Francia; a comienzos del reinado de Luis XIV, cuando al prestigio de las armas se le unió el de las letras. Pero no es menos cierto que no fueron los reyes quienes ensamblaron esos territorios tan dispares. Fue la Revolución.

Ya en el siglo XVIII había en ámbitos muy diferentes de Francia, junto a una corrupción espantosa, una llama viva y pura de patriotismo. Un testimonio lo constituye aquel joven campesino tan brillante, hermano de Restif de la Bretonne, que se hizo soldado siendo casi un niño por amor del bien público y al que mataron a los diecisiete años. Pero era ya la Revolución la que suscitaba ese sentimiento: una Revolución presentida, esperada y deseada a lo largo de todo el siglo.

Ésta fundió a los pueblos sometidos a la corona de Francia en una masa única gracias a la embriaguez de la soberanía nacional. Los que habían sido franceses a la fuerza pasaron a serlo por libre consentimiento; muchos de los que no lo eran deseaban serlo. Pues, a partir de ese momento, ser francés significaba ser nación soberana. Si todos los pueblos se hicieran soberanos, Francia seguiría conservando la gloria de ser la primera. Las fronteras perdieron su importancia: únicamente eran extranjeros quienes seguían siendo esclavos de tiranos; a los extranjeros de alma republicana se les admitía gustosamente como franceses a título honorífico.

Así, en Francia se ha dado esa paradoja de un patriotismo no fundado en el amor del pasado, sino en una ruptura violenta con él. Y, sin embargo, la Revolución tenía un pasado más o menos subterráneo en la historia de Francia: todo lo relativo a la emancipación de los siervos, a las libertades de las ciudades, a las luchas sociales; las revueltas del siglo XIV, el inicio del movimiento de los borgoñones, la Fronda; y escritores como Aubigné*, Théophile de Viau* o Retz*. En tiempos de Francisco I se rechazó un proyecto de milicia popular debido a las objeciones de los señores, que expresaban su temor a que los nietos de los milicianos llegasen a ser señores y siervos los suyos propios. Tal era la fuerza ascendente que sublevaba soterradamente al pueblo.

Pero la influencia de los enciclopedistas, intelectuales desarraigados obsesionados por la idea de progreso, impidió que se evocara la tradición revolucionaria. Además, el prolongado terror del reinado de Luis XIV creó un vacío difícil de salvar. Por ello, pese a los esfuerzos de Montesquieu en sentido contrario, la corriente de liberación del siglo XVIII se encontró sin raíces históricas. 1789 fue verdaderamente una ruptura.

El sentimiento llamado patriotismo tenía únicamente por objeto

el presente y el futuro. Consistía en el amor por la nación soberana, fundado en gran media en el orgullo de formar parte de ella. La condición de francés parecía ser más un acto de voluntad que un hecho, como hoy día la afiliación a un partido o a una Iglesia.

En cuanto a los apegados al pasado de Francia, su adscripción adoptó la forma de la fidelidad personal y dinástica al rey. No tuvieron ningún reparo en buscar el auxilio de las armas de reyes extranjeros. No eran traidores. Permanecieron fieles a aquéllo a lo que creían deber fidelidad, exactamente igual que los hombres que hicieron morir a Luis XVI.

En esa época, los únicos patriotas según el sentido que adoptó más tarde el término fueron los que aparecían a ojos de sus contemporáneos y de la posteridad como los traidores por excelencia, a saber, gente como Talleyrand*, que no sirvieron, como frecuentemente se ha dicho, a todos los regímenes, sino a Francia por encima de todos ellos. Para ésos Francia no era ni la nación soberana ni el rey; era el Estado francés. Los acontecimientos posteriores les han dado la razón.

Pues cuando la ilusión de la soberanía nacional se manifestó efectivamente como tal ilusión ya no podía servir de objeto al patriotismo; por otra parte, la realeza era como una de esas plantas cortadas que no se pueden reimplantar; por ello el patriotismo tuvo que cambiar de significado y volverse hacia el Estado. A partir de ese momento dejó de ser popular, ya que el Estado no era una creación de 1789: databa de principios del siglo XVII y concitaba una parte importante del odio profesado por el pueblo a la realeza. Así, por una paradoja histórica a primera vista sorprendente, el patriotismo cambió de clase social y de campo político; había sido de izquierdas y se tornó de derechas.

Dicho cambio se consumó tras la Comuna y los comienzos de la III República. La masacre de mayo de 1871 fue un golpe del que los obreros franceses quizá no se han recuperado moralmente. Pues no queda muy lejos. Un obrero que hoy tenga cincuenta años puede haber sabido de aquellos hechos terribles por boca de su padre entonces niño. El ejército del siglo XIX era una creación específica de la Revolución Francesa. Los soldados a las órdenes de los Borbones, de Luis Felipe o de Napoleón III aún debían ejercer sobre sí una violencia extrema a la hora de disparar sobre el pueblo. En 1871, por primera vez desde la Revolución —salvo el breve interludio de 1848—, Francia disponía de un ejército republicano. Este ejército, integrado por valientes muchachos de los campos de Francia, masacró a los obreros

con un desbordamiento inaudito de sádica alegría. Por fuerza eso había de producir un choque.

La razón principal fue sin duda la exigencia de compensar la humillación de la derrota, exigencia que indujo poco más tarde a conquistar a los desdichados annamitas. Los hechos muestran que, salvo actuación sobrenatural de la gracia, no hay crueldad o vileza de la que las buenas gentes no sean capaces a partir del momento en que se activan los mecanismos psicológicos correspondientes.

La III República constituyó un segundo choque. Puede creerse en la soberanía nacional mientras reyes o emperadores malvados la tienen amordazada; pues se piensa: si no fuera por ellos... Pero cuando ya no están; cuando, instaurada la democracia, el pueblo sigue no obstante sin ser soberano, el desconcierto es entonces inevitable.

1871 fue el último año de ese patriotismo francés singular nacido en 1789. El príncipe imperial alemán Federico —el futuro Federico III— hombre humano, razonable e inteligente, quedó vivamente asombrado por la intensidad de tal patriotismo, omnipresente en todo el país. No acertaba a comprender cómo los alsacianos, que apenas conocían el francés y hablaban un dialécto muy cercano al alemán, y por otra parte habían sido conquistados brutalmente no hacía mucho, no querían ni oír hablar de Alemania. Comprobó que el motivo era su orgullo de pertenecer al país de la Revolución Francesa, a la nación soberana. Su anexión y consiguiente separación de Francia tal vez sea lo que les hizo conservar parcialmente esa actitud hasta 1918.

La Comuna de París al principio no fue un movimiento social, sino una explosión de patriotismo y de chauvinismo. A lo largo del siglo XIX el sesgo agresivo del patriotismo francés había inquietado a Europa; su consecuencia directa fue la guerra de 1870; Francia no había preparado esa guerra, pero no por ello dejó de declararla sin motivo razonable alguno. Los sueños de conquista imperial habían permanecido vivos en el pueblo durante todo el siglo, al tiempo que se brindaba por la independencia del mundo. La conquista y la liberación del mundo son dos formas de gloria incompatibles en la realidad, pero que se concilian muy bien en la fantasía.

Toda esa efervescencia de sentimiento popular sucumbió después de 1871. Con todo, dos causas han mantenido una aparente continuidad patriótica. En primer lugar, el resentimiento por la derrota. Y, ciertamente, no había motivo razonable para estar resentidos con los alemanes: no agredieron; se abstuvieron más o menos de cometer atrocidades; y nosotros tuvimos el mal gusto de reprocharles la violación del derecho de los pueblos en relación con Alsacia-Lorena, po-

blación mayoritariamente germánica, a partir de nuestras primeras incursiones en Annam. Pero les guardábamos rencor por habernos vencido, como si hubieran violado un derecho divino, eterno e imprescriptible, de Francia a la victoria.

En nuestro odio actual, que por desgracia tiene tantas causas legítimas, también entra en parte ese sentimiento singular. También constituyó el móvil de algunos de los primeros colaboracionistas: que Francia esté en el campo de la derrota, pensaban, sólo podía ser un error, un equívoco; su lugar natural está en el campo de la victoria; el procedimiento más fácil, menos penoso, menos doloroso, para operar la rectificación indispensable consiste en cambiar de bando. Tal actitud predominaba en ciertos ambientes de Vichy en julio de 1940.

Sin embargo, lo que impidió principalmente que el patriotismo francés desapareciera durante la III República, después de perder casi toda su substancia, fue que no quedaba ninguna otra cosa. Los franceses no tenían más objeto de fidelidad que Francia; cuando lo perdieron momentáneamente, en junio de 1940, se vio cuán terrible y lamentable puede llegar a ser el espectáculo de un pueblo sin vínculo de fidelidad alguno. Por ello volvieron a aferrarse a Francia poco después. Pero si el pueblo francés recupera lo que se conoce como soberanía, volverá a presentarse la misma dificultad que antes de 1940: que la realidad designada por la palabra Francia es principalmente un Estado.

El Estado es algo frío que no puede ser amado, pero que mata y extingue todo lo que sí lo podría ser; por eso se está obligado a amarlo: no hay nada fuera de él. Tal es el suplicio moral de nuestros contemporáneos.

Quizá ahí resida la verdadera causa de ese fenómeno del jefe surgido en todas partes y que ha provocado la sorpresa de tanta gente. Actualmente, en todos los países y en todas las causas, hay un hombre al que se orientan todas las fidelidades a título personal. La necesidad de abrazar el frío metálico del Estado ha provocado en las gentes, por contraste, el hambre de amar algo hecho de carne y de sangre. Por desastrosas que hayan sido sus consecuencias, ese fenómeno está lejos de llegar a su fin, y aún puede reservarnos sorpresas muy desagradables; pues el arte, bien conocido en Hollywood, de fabricar *vedettes* a partir de cualquier material humano hace a cualquiera capaz para ser propuesto a la adoración de las masas.

Salvo error, la noción de Estado como objeto de fidelidad apareció por primera vez en Francia y en Europa con Richelieu. Antes de él se hablaba, en un tono de afecto religioso, del bien público, del país,

del rey, del señor. Richelieu fue el primero en adoptar el principio en virtud del cual cualquiera que desempeñe una función pública debe entera fidelidad no ya a la cosa pública ni al rey sino únicamente al Estado. Resulta difícil definir el Estado de manera rigurosa. Sin embargo, y por desgracia, no cabe ninguna duda de que tal término designa una realidad.

Richelieu, con una claridad intelectual frecuente en su época, definió luminosamente la diferencia entre moral y política, problema en torno al cual se ha sembrado tanta confusión después. Más o menos vino a decir: debemos guardarnos de aplicar las mismas reglas para la salud del Estado y la del alma; pues la de ésta se obra en el otro mundo, mientras que la del Estado tiene lugar exclusivamente en éste.

Eso es cruelmente cierto. Un cristiano sólo podría extraer una conclusión: mientras que a la causa de la salud del alma —esto es, a Dios—, se le debe fidelidad total, absoluta e incondicionada, a la salud del Estado se le debe una fidelidad limitada y condicional.

Y aunque Richelieu se creía cristiano —y sin duda sinceramente—, su conclusión fue muy distinta: el responsable de la salud del Estado y sus subordinados deben emplear para tal fin todos los medios eficaces sin excepción alguna, sacrificando si fuera preciso a sus propias personas, a su soberano, al pueblo, a los países extranjeros y cualquier otra obligación.

Se trata, aunque con una grandeza mucho mayor, de la doctrina de Maurras*: «La política ante todo». Pero Maurras, lógicamente, es ateo. Aquel cardenal, al establecer como absoluto algo cuya entera realidad radica aquí abajo, cometió un crimen de idolatría. Por otro lado, el metal, la piedra y la madera no son peligrosos. El objeto del auténtico crimen de idolatría es siempre una cosa análoga al Estado. Es el crimen que el demonio propuso a Cristo cuando le ofreció los reinos de este mundo. Cristo renunció. Richelieu aceptó y tuvo su recompensa. Pero él creyó siempre obrar sólo por fidelidad, y en cierto sentido era verdad.

Su fidelidad al Estado desarraigó Francia. Su política consistió en eliminar sistemáticamente cualquier signo de vida espontánea en el país a fin de impedir toda oposición al Estado. Si su acción en ese sentido parece ser limitada es porque tuvo la suficiente habilidad para proceder gradualmente. Basta leer las dedicatorias de Corneille para darse cuenta del grado de servilismo innoble al que supo degradar los espíritus. Más tarde, para preservar de la humillación a nuestras glorias nacionales, se ha afirmado que tal era el lenguaje de cortesía de la época. Pero es mentira. Para persuadirse no hay más que leer los

escritos de Théophile de Viau*. Y mientras que éste murió prematuramente como consecuencia de un encarcelamiento arbitrario, Corneille vivió hasta edad muy avanzada.

La literatura sólo tiene interés como signo, y, en ese sentido, no engaña. El estilo servil de Corneille muestra que Richelieu quería sojuzgar incluso a los espíritus. No a su persona, pues en su abnegación posiblemente fuera sincero, sino al Estado por él representado. Su concepción del Estado era ya totalitaria. Sometió al país, en la medida que le permitieron los medios de su tiempo, a un régimen policial. De esa forma aniquiló gran parte de su vida moral. Y si Francia asintió a semejante asfixia fue porque los nobles la habían asolado de tal forma con sus absurdas y atroces guerras internas que aceptó pagar ese alto precio por la paz civil.

Tras el estallido de la Fronda* —que en sus comienzos, en muchos aspectos, anunciaba 1789—, Luis XIV se instaló en el poder con un espíritu más de dictador que de soberano legítimo. Lo expresa bien su frase: «El Estado soy yo». Ése no es el pensar de un rey. Montesquieu lo explicó muy bien con palabras encubiertas. Pero lo que no pudo aún advertir en su época es que hubo dos etapas en la decadencia de la monarquía francesa. Después de Carlos V* degeneró en un despotismo personal. Richelieu la transformó en una maquinaria estatal con tendencias totalitarias que, como dijo Marx, además de sobrevivir a todos los cambios de régimen, se acrecentó y perfeccionó en cada uno de ellos.

Durante la Fronda y con Mazarino, a pesar de la aflicción pública, Francia aún respiraba moralmente. Luis XIV la encontró llena de brillantes genios a los que reconoció y apoyó. Pero prosiguió al mismo tiempo la política de Richelieu con intensidad mucho mayor. De ese modo redujo el país en poco tiempo a un desierto moral, por no hablar de su atroz miseria material.

Si se lee a Saint-Simon* no por curiosidad literaria o histórica sino como documento de la vida real de ciertos seres humanos, a uno le aterra y repugna tal grado de tedio y de bajeza generalizada del alma, del corazón y de la inteligencia. Leídos con ese espíritu, La Bruyère*, las cartas de Liselotte, todos los textos, en suma, de la época, producen la misma impresión. Remontándonos incluso un poco más atrás, se debería reparar, por ejemplo, en que Molière no escribió *El Misántropo* para entretenerse.

El régimen de Luis XIV era ya ciertamente totalitario. El terror y las denuncias hacían estragos en el país. La idolatría del Estado, representada por el soberano, estaba organizada con una impudicia que

constituía un desafío para todas las conciencias cristianas. La técnica de la propaganda era de sobras conocida, como lo muestra la ingenua confesión del jefe de la policía a Liselotte en relación con la orden de no permitir la aparición de ningún libro sobre tema alguno que no contuviera un elogio exagerado del rey.

Bajo este régimen, el desarraigo de las provincias francesas y la destrucción de la vida local alcanzaron un nivel mucho mayor. El siglo XVIII fue un período de calma momentánea. La sustitución del rey por la soberanía nacional operada por la Revolución sólo tenía un inconveniente: que la soberanía nacional no existía. Como en el caso del asno de Rolando, su único defecto era ése. De hecho no había procedimiento conocido alguno para suscitar algo real que correspondiera a esas palabras. Por eso quedaba sólo el Estado, en cuyo beneficio giraba, naturalmente, el fervor de unidad —«unidad o muerte»— surgido en torno a la creencia en la soberanía nacional. A partir de eso en el ámbito de la vida local hubo aún más destrucción. El Estado, mediante la guerra —la guerra es el resorte de toda esta historia desde el principio—, bajo la Convención y el Imperio, se volvió cada vez más totalitario.

Luis XIV degradó a la Iglesia francesa al asociarla al culto de su persona y al imponerle obediencia hasta en materia de religión. Esa servidumbre de la Iglesia respecto del soberano fue en buena medida causa del anticlericalismo del siglo siguiente.

Pero cuando la Iglesia cometió el irreparable error de asociar su destino al de las instituciones monárquicas se separó de la vida pública. Nada pudo contribuir mejor a las aspiraciones totalitarias del Estado. Ello desembocó en el sistema laico, preludio de la adoración declarada al Estado como tal que hoy está en vigor.

Los cristianos se hallan indefensos ante el espíritu laico. O se consagran enteramente a una acción política, de partido, al objeto de depositar el poder temporal en manos de una clerecía o de su entorno, o bien se resignan a la irreligiosidad en toda la parte profana de su propia vida, cosa que ocurre generalmente hoy día en grado mucho mayor del que suponen los mismos interesados. En ambos casos se ha abandonado la función propia de la religión, que consiste en impregnar con su luz toda la vida profana, pública y privada, sin llegar a dominarla en ningún caso.

En el siglo XIX, los ferrocarriles hicieron importantes estragos en el sentido del desarraigo. George Sand* aún conoció en el Berry* costumbres con varios milenios de antigüedad, cuya memoria habría desaparecido de no ser por las breves notas que tomara.

La pérdida del pasado, individual o colectivo, es la gran tragedia humana; nosotros nos hemos desprendido del nuestro como un niño que deshoja una rosa. Los pueblos se resisten desesperadamente a la conquista principalmente para evitar esta pérdida.

Una de las características constitutivas del totalitarismo del Estado consiste en que los poderes públicos conquistan a los pueblos que están bajo su autoridad, sin ahorrarles las desgracias que suelen acompañar a tal conquista, para contar con un instrumento mejor para la invasión externa. Así sucedió antaño en Francia y más recientemente en Alemania, por no hablar de Rusia.

Sin embargo, el desarrollo del Estado agota al país. Pues devora su substancia moral, vive y engorda a costa de ella hasta que el alimento se acaba, lo que le lleva al decaimiento por hambre. Francia había llegado a esa fase. En Alemania, por el contrario, la centralización estatal es muy reciente, de forma que el Estado posee toda la agresividad que confiere una superabundancia de alimento de alta calidad energética. Por lo que respecta a Rusia, su vida popular tiene tamaño grado de intensidad que uno se pregunta si no será finalmente el pueblo quien se coma al Estado o, más bien, quien acabe reabsorbiéndolo.

La III República francesa era harto singular. Uno de sus rasgos más peculiares era que toda su estructura, salvo el juego mismo de la vida parlamentaria, provenía del Imperio. La proclividad de los franceses por la lógica abstracta los hace muy fáciles de engatusar con etiquetas. Los ingleses tienen una monarquía de contenido republicano; nosotros, una república de contenido imperial. Y el Imperio, a su vez, entronca, por encima de la Revolución, sin solución de continuidad, con la monarquía; pero no con la antigua monarquía francesa, sino con la monarquía totalitaria y policial del siglo XVII.

El personaje de Fouché* es un símbolo de esa continuidad. El aparato represivo del Estado francés ha perdurado ininterrumpida e imperturbablemente a través de todos los cambios, y con una capacidad de acción constantemente acrecentada.

Así, el Estado se había convertido en Francia en objeto de repulsión, de rencores y de odios excitados antaño por una realeza transmutada en tiranía. Nosotros hemos vivido la paradoja —tan extraña que nos impedía tomar consciencia de ella— de una democracia todas cuyas instituciones públicas eran odiadas y despreciadas abiertamente por el pueblo.

Ningún francés tenía el menor escrúpulo en robar o estafar al Estado en materia de aduanas, de impuestos, de subvenciones o de

cualquier otra cosa. Habría que exceptuar a algunos ámbitos funcionariales, que, por otro lado, formaban parte de la maquinaria pública. Que los burgueses llegaran más lejos que el resto del país en actividades de este tipo se debe a que dispusieron de muchas más ocasiones. En Francia la policía es objeto de tamaño desprecio que para muchos franceses ese sentimiento es un componente de la estructura moral eterna del hombre honrado. Guignol forma parte del auténtico folklore francés, que se remonta al Antiguo Régimen, pero no ha envejecido. Llamar «policía» a alguien constituye en francés una de las injurias más sangrantes; sería curioso averiguar si eso tiene equivalentes en otras lenguas. Ahora bien, la policía no es otra cosa que un órgano de acción de los poderes públicos. Los sentimientos del pueblo francés respecto a ella siguen siendo los de la época en que los campesinos se veían obligados, como señala Rousseau, a ocultar que tenían un poco de jamón.

De igual forma, el conjunto de las instituciones políticas era igualmente objeto de rechazo, de escarnio y de menosprecio. La propia palabra «política» estaba cargada de una significación peyorativa de intensidad increíble en una democracia. «Es un político», «eso es la política»; frases como ésas expresaban condenas inapelables. A ojos de una parte de los franceses, la profesión misma de parlamentario —pues era una profesión— tenía algo de infamante. Algunos estaban orgullosos de abstenerse de todo contacto con lo que llamaban «la política» salvo el día de las elecciones y a veces incluso en ése; otros consideraban a su diputado como una especie de criado, un ser creado y arrojado al mundo para servir a sus intereses particulares. El único sentimiento que temperaba el desprecio por los asuntos públicos era el espíritu de partido, al menos entre los contaminados por esa enfermedad.

Sería vano buscar un aspecto de la vida pública que haya suscitado en los franceses el más ligero sentimiento de lealtad, de gratitud o de afecto. En los buenos tiempos del entusiasmo laico estaba la enseñanza; sin embargo, desde hace mucho tiempo, a ojos de padres e hijos, la enseñanza no es más que una máquina que proporciona títulos, es decir, buenas posiciones. En cuanto a las leyes sociales, el pueblo francés siempre las ha visto, cuando han sido satisfactorias, como concesiones arrancadas mediante una presión violenta a la mala voluntad de los poderes públicos.

Ningún otro interés ocupaba el lugar del ausente interés por los asuntos públicos. Los sucesivos regímenes, al destruir la vida local y regional a un ritmo cada vez más rápido, acabaron por hacerla desapa-

recer. Francia era como uno de esos enfermos cuyos miembros están ya fríos y en los que únicamente palpita el corazón. No había pulsación de vida casi en ninguna parte salvo en París; a partir de los suburbios que circundan la ciudad empezaba a dejarse notar la muerte moral.

En la época aparentemente tranquila de antes de la guerra el tedio de las capitales de provincia francesas constituía una crueldad tan real como las mayores atrocidades. Que seres humanos estén condenados a pasar sus únicos e irreemplazables años entre la cuna y la tumba en un tedio sombrío, ¿no es tan terrible como el hambre o las matanzas? Richelieu fue el primero en extender sobre Francia esa bruma de tedio, y desde entonces se ha hecho cada vez más irrespirable. En el momento de la guerra había llegado al grado de la asfixia.

El Estado, además de aniquilar moralmente cualquier ente menor que él, en términos de territorio, también transformó las fronteras nacionales en muros de prisión para confinar las ideas. Si se examina de cerca la historia, dejando de lado los manuales, maravilla ver que ciertas épocas casi desprovistas de medios materiales de comunicación aventajaban a la nuestra en riqueza, variedad, fecundidad e intensidad de vida en los intercambios de ideas a través de los más vastos territorios. Tal fue el caso de la Edad Media, de la antigüedad pre-romana o del período inmediatamente anterior a los tiempos históricos. En nuestros días, a pesar de la radio, de la aviación, del desarrollo general de los transportes, de la imprenta o de la prensa, el fenómeno moderno de la nación encierra en pequeños compartimentos estancos hasta algo tan naturalmente universal como la ciencia. Por supuesto, las fronteras no son infranqueables; pero, así como a la hora de viajar hay que pasar por una infinidad de formalidades molestas y penosas, de igual modo todo contacto con un pensamiento extranjero, en cualquier ámbito, exige un esfuerzo mental para cruzar la frontera. Se trata de un esfuerzo considerable, y muchos no están dispuestos a realizarlo. E incluso entre quienes lo hacen, el hecho de que tal esfuerzo resulte indispensable impide que puedan trabarse vínculos orgánicos por encima de las fronteras.

Es cierto que existen Iglesias y partidos internacionales. Sin embargo, por lo que hace a las Iglesias, éstas ofrecen el intolerable escándalo de sacerdotes y fieles pidiendo al mismo tiempo a Dios, con los mismos ritos, las mismas palabras y seguramente con fe y pureza de corazón idénticas, la victoria militar para uno u otro de los dos bandos enfrentados. Dicho escándalo data de antiguo; pero la vida religiosa está en nuestro siglo más subordinada que nunca a la nación. Los partidos, por su parte, o bien son ficticiamente internacionales o

bien su internacionalismo adopta la forma de la subordinación total a una nación determinada.

Por último, el Estado también ha suprimido todos los vínculos que, más allá de la vida pública, podían dar una orientación a la fidelidad. La Revolución francesa, al abolir las corporaciones, favoreció el progreso técnico, pero al mismo tiempo causó un daño moral, o cuando menos consagró y consumó un daño ya parcialmente realizado. No nos cansaremos de repetir que hoy día, cuando empleamos este término, en el ámbito que sea, la realidad a la que corresponde no tiene nada en común con las corporaciones.

Cuando desaparecieron las corporaciones el trabajo se convirtió, en la vida individual de los hombres, en un medio cuyo fin era el dinero. En algún pasaje de los textos constituyentes de la Sociedad de Naciones se afirmaba que el trabajo dejaría de ser una mercancía. Era una broma de pésimo gusto. Vivimos en un siglo en que gran número de gentes valiosas, que se creían muy lejos de lo que Lévy-Bruhl ha llamado la mentalidad pre-lógica, ha prestado mucho más crédito a la eficacia mágica de la palabra que cualquier aborigen de la Australia profunda. Cuando se retira de la circulación comercial un producto indispensable, suele preverse para él otra forma de distribución. Pero eso no ha ocurrido con el trabajo, que ni que decir tiene que sigue siendo una mercancía.

Desde la desaparición de las corporaciones la consciencia profesional consiste simplemente en una modalidad de la probidad comercial. En una sociedad fundada en los intercambios, el mayor peso del rechazo social cae sobre el robo o la estafa, y principalmente sobre la estafa del comerciante que vende mercancía defectuosa con la garantía de que es buena. Así, cuando uno vende su trabajo, la probidad le exige que entregue una mercancía cuya calidad corresponda al precio. Pero probidad no es fidelidad. Una gran distancia separa ambas virtudes.

Hay un vigoroso elemento de fidelidad en la camaradería obrera que ha sido durante mucho tiempo el móvil dominante de la vida sindical. Pero varios obstáculos han impedido que dicha fidelidad constituyese un soporte sólido de la vida moral. Por un lado, el mercantilismo de la vida social se ha extendido también al movimiento obrero, colocando en primer plano las cuestiones salariales; y cuanto más predomina la preocupación por el dinero, más desaparece el espíritu de lealtad. Por otro lado, en la medida en que el movimiento obrero es revolucionario, escapa a este inconveniente, pero incurre en las debilidades inherentes a toda rebelión.

Richelieu, algunas de cuyas observaciones son prodigiosamente lúcidas, dijo haber comprobado por experiencia que en igualdad de condiciones los rebeldes son siempre la mitad de fuertes que los defensores del poder oficial. Incluso cuando se cree defender una buena causa, el sentimiento de estar en rebeldía debilita. Sin un mecanismo psicológico así no podría haber estabilidad alguna en las sociedades humanas. Dicho mecanismo explica el dominio del partido comunista. Los obreros revolucionarios se sienten dichosos al tener tras ellos un Estado —que proporciona a su acción ese carácter oficial, esa legitimidad, esa realidad que sólo el Estado confiere, y que, por otro lado, se halla demasiado distante geográficamente para desagradarles—. Asimismo, los enciclopedistas, profundamente contrariados por hallarse en conflicto con su propio soberano, estaban sedientos del favor de los monarcas de Prusia o de Rusia. Por esta analogía puede comprenderse que militantes obreros más o menos revolucionarios, que habían resistido al prestigio de Rusia, no hayan podido menos que sucumbir al de Alemania.

Dejando de lado a los que se han consagrado por entero al partido comunista, los obreros no pueden encontrar en la fidelidad a su clase un objeto lo bastante preciso, lo bastante claramente delimitado como para adquirir estabilidad interior. Pocas nociones son tan indeterminadas como la de clase social. Marx, que hizo descansar en ella todo su sistema, nunca intentó definirla ni estudiarla. La única información que puede extraerse de sus obras en relación a las clases sociales es la de que son entes que luchan. No es suficiente, pues ésta no es una de esas nociones que sin poder definirse en palabras resultan claras al pensamiento: es aún más difícil concebirla o comprenderla sin definición que definirla.

La fidelidad que implica una filiación religiosa, por singular que sea, tiene igualmente poco valor en la vida moderna. A pesar de sus evidentes y considerables diferencias, el sistema inglés de Iglesia nacional produce un efecto en cierto sentido análogo al del sistema francés de separación entre las iglesias y el Estado. Sólo que el segundo parece más destructor.

Se ha proclamado que la religión es un asunto privado. Según los hábitos mentales actuales, ello no quiere decir que resida en el secreto del alma, en ese lugar profundamente oculto donde ni siquiera penetra la consciencia de cada uno. Significa que es una cuestión de elección, de opinión, de preferencia, casi de capricho, algo así como la opción por un partido político o la elección de una corbata; o también que es un asunto de familia, de educación, de entorno. Al con-

vertirse en algo privado, pierde el carácter obligatorio reservado a las cosas públicas y, por consiguiente, no tiene ya un derecho indiscutible a la fidelidad.

Muchas expresiones revelan que así es. Muchas veces, por ejemplo, se oye repetir el siguiente lugar común: «Católicos, protestantes, judíos o librepensadores, todos somos franceses», exactamente igual que si se tratara de pequeñas fracciones territoriales del país, a saber: «Marselleses, lioneses o parisinos, todos somos franceses». En los textos que emanan del papa puede leerse: «No sólo desde el punto de vista cristiano, sino más generalmente desde el punto de vista humano...»; como si el punto de vista cristiano, que o bien no tiene ningún sentido o bien pretende abarcar todas las cosas de este mundo y del otro, tuviese un grado de generalidad menor que el punto de vista humano. No es posible concebir una confesión de fracaso más terrible. Ése es el precio de los *anathema sit*. En suma, la religión, relegada a la categoría de asunto privado, queda reducida a la elección de un lugar donde pasar una o dos horas el domingo por la mañana.

Lo que todo esto tiene de cómico es que la religión, es decir, la relación del hombre con Dios, no es vista hoy como algo demasiado sagrado para la intervención de cualquier autoridad exterior, sino que figura entre las cosas que el Estado deja al capricho de cada uno, como irrelevante para los asuntos públicos. Por lo menos, así ha sido en un pasado reciente. Ése es el significado actual del término «tolerancia».

Así, no queda nada fuera del Estado a lo que pueda aferrarse la fidelidad. Ésa es la razón por la que no se le ha negado hasta 1940. Pues el hombre siente que una vida sin fidelidad es repugnante. A pesar de la degradación general de todas las palabras del léxico francés relativas a las nociones morales, las de traidor y traición no han perdido ni un ápice de su fuerza. Además, el hombre se siente nacido para el sacrificio, y no se concebía en la imaginación pública otra forma de sacrificio que la militar, esto es, la brindada al Estado.

Se trataba exclusivamente del Estado. La ilusión de la Nación, según el sentido que tenía para los hombres de 1789 o de 1792, que les hacía derramar lágrimas de alegría, pertenecía a un pasado completamente abolido. El mismo término de nación había cambiado de sentido. En nuestro siglo ya no designa al pueblo soberano, sino al conjunto de poblaciones que reconocen la autoridad de un mismo Estado; se refiere a la arquitectura constituida por un Estado y el país por él dominado. Cuando hoy se habla de soberanía de la nación se alude únicamente a la soberanía del Estado. En un diálogo entre un

contemporáneo nuestro y un hombre de 1792 se producirían malentendidos muy cómicos. Pero, además, el Estado en cuestión no sólo no es el pueblo soberano, sino que es el mismo Estado inhumano, burocrático, policial, legado por Richelieu a Luis XIV, por éste a la Convención, por ésta al Imperio y por éste a la III República. Cuanto más lo es, más instintivamente es conocido y odiado como tal.

De ese modo asistimos al extraño espectáculo de un Estado objeto de odio, de repulsión, de burla, de desprecio y de temor que, bajo el nombre de patria, exigió fidelidad absoluta, entrega total y el sacrificio supremo; y los obtuvo, de 1914 a 1918, hasta un punto que superó toda previsión. Se erigió en un absoluto aquí abajo, en objeto de idolatría; y así se le aceptó, sirvió, y honró con una cantidad espantosa de sacrificios humanos. Una idolatría sin amor, ¿puede haber algo más monstruoso y más triste?

Cuando una persona lleva su sacrificio más allá de lo que su ánimo le inspira se produce la inevitable consecuencia de una reacción violenta, de una suerte de convulsión en los sentimientos. Ello se observa con frecuencia en las familias en que un enfermo requiere de cuidados que exceden el afecto que suscita, y al que se guarda un rencor reprimido por inconfesable, aunque presente en todo momento como un veneno secreto.

Lo mismo ocurrió entre los franceses y Francia después de 1918: le dieron demasiado a Francia; más de lo que les permitía su corazón.

Toda la corriente de ideas antipatrióticas, pacifistas e internacionalistas posteriores a 1918 ha buscado su legitimidad en los caídos en la guerra y en los ex-combatientes; y procedía realmente en amplia medida de estos medios. Es cierto que también había asociaciones de antiguos combatientes profundamente patrióticas. Pero la expresión de su patriotismo sonaba a hueca y carecía totalmente de fuerza de persuasión. Se parecía al lenguaje de quienes, después de sufrir mucho, sienten continuamente la necesidad de recordar que no lo han hecho en vano. Pues los sufrimientos excesivos en relación con los impulsos del corazón pueden tener como consecuencia una u otra actitud: o se experimenta un rechazo violento por aquello a lo que uno se ha entregado en demasía o bien uno se aferra a ello con una especie de desesperación.

Nada ha perjudicado tanto al patriotismo como la evocación, repetida hasta la saciedad, del papel desempeñado por la policía en la retaguardia. Tampoco había nada que pudiera herir más a los franceses, pues les obligaba a comprobar la existencia, por detrás de la patria, de dicho Estado policial objeto tradicional de su odio. Además,

los extractos de la prensa extravagante anterior a 1918, releídos a destiempo y a disgusto, y comparados con ese nuevo papel de la policía, les creaban la impresión de haber sido engañados. Y eso es algo que un francés nunca puede perdonar. Habiendo caído en descrédito las palabras mismas en que se expresaba el sentimiento patriótico, éste pasó de alguna manera a la categoría de los sentimientos inconfesables. Hubo un tiempo, no muy lejano, en que la expresión del sentimiento patriótico en ambientes obreros, o cuando menos en algunos de ellos, habría parecido una infracción a las conveniencias.

Testimonios concordantes afirman que, en 1940, los más valientes han sido los antiguos combatientes de la guerra anterior. Unicamente se debe concluir de ello que sus reacciones tras de 1918 tuvieron una influencia más profunda en el alma de los niños que les rodeaban que en la suya propia. Es un fenómeno muy frecuente y fácil de comprender. Los que tenían dieciocho años en 1914 habían formado su carácter en los años precedentes.

Se ha dicho que la escuela de principios de siglo forjó una juventud para la victoria y la de después de 1918 una generación de vencidos. Hay en ello mucho de cierto. Los maestros de los tiempos posteriores a 1918 eran ex-combatientes. Muchos niños con diez años entre 1920 y 1930 tuvieron maestros que habían hecho la guerra.

Que en Francia haya sido mayor que en otros países el efecto de esa reacción se debe a un desarraigo mucho más profundo, como corresponde a una centralización estatal mucho más antigua e intensa, al efecto desmoralizador de la victoria y a la licencia concedida a todas las propagandas.

También ha habido una ruptura del equilibrio, y compensación por ruptura en sentido inverso, en torno a la noción de patria en el ámbito del pensamiento puro. Dado que el Estado era, en medio de un vacío total, lo único cualificado para exigir del hombre la fidelidad y el sacrificio, la idea de patria se presentaba al pensamiento como una noción absoluta. La patria estaba más allá del bien y del mal. Es lo que expresa el proverbio inglés *right or wrong, my country*. Aunque a menudo se va más lejos: no se admite que la patria pueda equivocarse.

Por poco propensos que sean los hombres de toda condición a los esfuerzos de examen crítico, un absurdo manifiesto, aunque no lo reconozcan como tal, les coloca en una situación de malestar que debilita el alma. Nada hay más entreverado a la vida humana corriente y cotidiana que la filosofía, pero se trata de una filosofía implícita.

Concebir la patria como un absoluto al que el mal no puede

mancillar es un absurdo que salta a la vista. La patria es otro nombre de la nación; y la nación es un conjunto de territorios y de pueblos reunidos por unos acontecimientos históricos en que el azar desempeña un papel importante, por lo que puede juzgar la inteligencia humana, y donde siempre están mezclados el bien y el mal. La nación es un hecho, y un hecho no es un absoluto. Es un hecho entre otros hechos análogos. Hay muchas naciones sobre la faz de la Tierra. La nuestra es, ciertamente, única, pero cualquier otra, considerada en sí misma y con amor, lo es igualmente.

Antes de 1940 estaba de moda hablar de la «Francia eterna». Esa expresión constituye una blasfemia. Y lo mismo debe decirse de todas las páginas de los grandes escritores católicos franceses acerca de la vocación de Francia, de su salvación eterna y otros temas semejantes. Richelieu tuvo una lucidez mucho mayor al afirmar que la salvación de los Estados se opera aquí abajo. Francia es temporal, terrena. Salvo error, nunca se ha dicho que Cristo muriera para salvar a las naciones. La idea de una nación llamada por Dios en tanto que nación es propia de la ley antigua.

La antigüedad que llamamos pagana no habría incurrido jamás en una confusión tan tosca. Los romanos se creían elegidos, pero sólo para llevar a cabo una dominación terrestre. El otro mundo no les interesaba. No figura en ninguna parte que una ciudad o un pueblo de esa antigüedad se haya creído elegido para un destino sobrenatural. Los Misterios, que constituían de alguna manera el método oficial de salvación, como hoy las Iglesias, eran instituciones locales, pero estaba comúnmente admitido que eran equivalentes entre sí. Platón describe cómo el hombre auxiliado por la gracia sale de la caverna del mundo, pero en ningún momento dice que una ciudad pueda salir de ella. Antes al contrario, representa a la colectividad como una especie de animal que impide la salvación del alma.

A menudo se acusa a la antigüedad de no haber sabido reconocer más que valores colectivos. En realidad, este error sólo lo cometieron los romanos, que eran ateos, y los hebreos hasta su exilio en Babilonia. Por otro lado, así como nos equivocamos al atribuir dicho error a la antigüedad precristiana, también lo hacemos al no admitir que nosotros caemos en él continuamente, corrompidos como estamos por la doble tradición romana y hebrea que con excesiva frecuencia se sobrepone a la pura inspiración cristiana.

A los cristianos les molesta admitir hoy que si se le da todo su sentido a la palabra patria, su sentido último, un cristiano sólo tiene una patria que no es de este mundo. Pues no hay más que un padre, y

no habita en este mundo. «Amasad tesoros en el cielo... allí donde esté el tesoro de un hombre estará su corazón». Tener el corazón en la tierra está pues prohibido.

A los cristianos de hoy no les gusta plantearse la cuestión de los derechos respectivos que Dios y su país tienen sobre su alma. Los obispos alemanes terminaban una de sus más valorosas protestas manifestando que se negaban a tener que escoger entre Dios y Alemania. Pero ¿por qué se negaban? Siempre pueden darse circunstancias que impliquen una elección entre Dios y cualquier cosa terrena, elección en la que no cabe la duda. Pero los obispos franceses han empleado el mismo lenguaje. La popularidad de Juana de Arco en el último cuarto de siglo no fue del todo sana; constituía un recurso cómodo para olvidar que entre Francia y Dios hay una diferencia. Con todo, esa cobardía interior ante el prestigio de la idea de patria no ha vuelto más enérgico al patriotismo. Durante los horribles días en que los franceses abandonaron a Francia, la estatua de Juana de Arco estaba colocada de modo que atrajera las miradas en todas las iglesias del país.

«Si el que viene a mí no aborrece a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, además de su propia alma, no puede ser discípulo mío». Si está prescrito aborrecer todo eso en cierto sentido de la palabra aborrecer, está igualmente prohibido amar al país en cierto sentido de la palabra amar. Pues el objeto propio del amor es el bien, y «sólo Dios es bueno».

Todas ésas son evidencias que, por algún extraño sortilegio, permanecen complemente ignoradas en nuestro siglo. De otro modo habría sido imposible que un hombre como el padre de Foucauld, que escogió por caridad ser testimonio de Cristo entre poblaciones no cristianas, se creyese con el derecho de facilitar información sobre esas mismas poblaciones al Departamento de Espionaje.

Sería saludable para nosotros meditar las terribles palabras que le dirigió el demonio a Cristo mientras le mostraba todos los reinos del mundo: «Todo el poder me ha sido entregado». Sin ninguna excepción.

Lo que no ha afectado a los cristianos ha afectado a los obreros. Una tradición muy reciente aún para estar del todo muerta hace del amor a la justicia la inspiración central del movimiento obrero francés. En la primera mitad del siglo XIX era un amor vivo, que hacía causa común con los oprimidos del mundo entero.

Mientras la patria era el pueblo constituido en nación soberana no se planteaba problema alguno en torno a su relación con la justi-

cia. Pues quedaba convenido —del todo arbitrariamente, y por una interpretación harto superficial de *El Contrato Social*— que una nación soberana no comete injusticias ni con sus miembros ni con sus vecinos, y que las causas de la injusticia van unidas a a la falta de soberanía.

Sin embargo, a partir del momento en que tras de la patria se alza el viejo Estado, la justicia está ausente. En la formulación del patriotismo moderno ya no se trata la cuestión de la justicia, y, sobre todo, no se dice nada que aluda a las relaciones entre patria y justicia. Nadie se atreve a afirmar que ambas nociones sean equivalentes; y, aun con mayor razón, nadie se atrevería a decírselo a los obreros, que sienten el frío metálico del Estado a través de la opresión social y advierten confusamente que ese mismo frío debe de reinar en las relaciones internacionales. Cuando se habla mucho de patria se habla poco de justicia; y el sentimiento de la justicia es tan poderoso entre los obreros —incluidos los materialistas— a consecuencia de la impresión permanente de estar privados de ella que una forma de educación moral en que no figure la justicia ha de dejarles casi indiferentes. Cuando mueren por Francia, necesitan sentir siempre que mueren al mismo tiempo por algo mucho más grande, que participan en la lucha universal contra la injusticia. A ellos, según una expresión célebre, la patria no les basta.

Lo mismo ocurre siempre que arde una llama, una chispa siquiera imperceptible, de vida espiritual auténtica: la patria no basta. A quienes les falte dicho ardor, el patriotismo, por el contrario, en sus supremas exigencias, resulta demasiado elevado; entonces sólo pueden encontrar un estímulo lo bastante vigoroso en la forma del más ciego fanatismo nacional.

Lo cierto es que los hombres son capaces de dividir su alma en compartimentos, en cada uno de los cuales habita una idea sin relación con las demás. No aman ni el esfuerzo crítico ni el esfuerzo de síntesis, y no se los imponen sin violencia.

Pero cuando sobrevienen el miedo y la angustia, cuando la carne retrocede ante la muerte, ante el sufrimiento y el peligro excesivos, surge en el alma de todo hombre, incluso en la del más inculto, un fabricador de razonamientos que elabora pruebas que demuestren lo legítimo y lo bueno de sustraerse a dicha muerte, a dicho sufrimiento, a dicho peligro. Pruebas que pueden ser buenas o malas según los casos. Pero a las que el desconcierto de la carne y de la sangre confiere una intensidad de fuerza persuasiva que ningún orador ha logrado jamás.

Hay personas a quienes no les ocurre eso. Ya sea porque su naturaleza les sustrae al miedo, porque su carne, su sangre y sus entrañas son insensibles a la presencia de la muerte o del dolor, ya porque hay un grado tal de unidad en su alma que impide trabajar a ese fabricador de razonamientos. En otras, aunque trabaje, aunque deje sentir su persuasión, es sin embargo acallado. Y ello debido a un alto grado de unidad interior o a poderosos estímulos externos.

La genial observación de Hitler sobre la propaganda, a saber que la fuerza bruta no puede vencer por sí sola a las ideas, pero sí puede hacerlo si va acompañada de algunas ideas de calidad ínfima, proporciona la clave de la vida interior. Los tumultos de la carne, por violentos que sean, no pueden vencer en el alma a un pensamiento por sí solos. Pero su victoria es cómoda si transmiten su poder persuasivo a otro pensamiento, por muy malo que sea. Eso es lo importante. Ningún pensamiento es demasiado mediocre para la función de aliado de la carne. Pero ésta necesita a aquél por aliado.

Por ello, mientras que normalmente incluso las personas cultas viven sin malestar alguno con las mayores contradicciones internas, en momentos de crisis suprema la menor falla en el sistema interior adquiere tanta importancia como si el filósofo más lúcido estuviese maliciosamente dispuesto a aprovecharse de ello en alguna parte; y lo mismo pasa con todo hombre, por ignorante que sea.

En los momentos supremos, que no son necesariamente los de mayor peligro sino aquellos en que el hombre se halla, ante el tumulto de las entrañas, de la sangre y de la carne, solo y sin estímulos externos, los únicos que resisten son aquellos cuya vida interior procede enteramente de una misma idea. Es por ello que los sistemas totalitarios forman hombres a prueba de todo.

La patria sólo puede constituir esa idea única en un régimen como el hitleriano. Ello podría probarse hasta en sus últimos detalles, pero sería inútil debido a su gran evidencia. Si la patria no es esta idea, y si a pesar de todo ocupa un lugar, entonces o bien hay incoherencia interior y una insuficiencia escondida en el alma, o bien tiene que haber otra idea dominante, en relación a la cual la patria ocupa un lugar reconocido muy claramente, un lugar limitado y subalterno.

No fue ése el caso de nuestra III República, en ningún ámbito. La incoherencia moral estaba por todas partes. También el fabricante interior de razonamientos trabajó activamente en los espíritus entre 1914 y 1918. La mayoría resistió con la mayor firmeza, debido a esa reacción que a menudo induce a las gentes a arrojarse ciegamente, por temor a perder el honor, del lado opuesto a aquél al que les

empuja el miedo. Sin embargo, el alma, cuando se expone al dolor y al peligro únicamente bajo el efecto de ese impulso, se desgasta muy rápidamente. Esos razonamientos alimentados por la angustia, que no han podido influir en los modos de actuar, atacan muy profundamente en los abismos del alma y dejan sentir su influencia mucho después. Eso es lo que pasó con posterioridad a 1918. Quienes no habían dado nada y se avergonzaban de ello estaban dispuestos, por otros motivos, a experimentar el contagio. Tal es el ambiente que rodeaba a los niños a quienes se les iba a pedir, unos años más tarde, marchar hacia la muerte.

De la enorme magnitud de la desagregación interior de los franceses podemos darnos cuenta si pensamos que aun en la actualidad la idea de la colaboración con el enemigo no ha perdido todo su prestigio. Por otra parte, si quiere buscarse un consuelo en el espectáculo de la resistencia, y si se afirma que los resistentes no han tenido dificultades para inspirarse a la vez en el patriotismo y en otra multitud de motivos, hay que decirse una y otra vez, al mismo tiempo, que Francia como nación está esta vez del lado de la justicia, del bienestar general, y cosas así, es decir: en la categoría de las bellas cosas inexistentes. Pero la victoria aliada la sacará de esta categoría, la volverá a meter en el ámbito de los hechos; y entonces reaparecerán muchas dificultades que hoy parecen descartadas. En cierto sentido la desdicha lo simplifica todo. El hecho de que Francia se haya incorporado a la resistencia más despacio y más tarde que el resto de países ocupados demuestra que estaríamos en un error si no sintiéramos inquietud por el futuro.

Puede verse claramente hasta dónde llegó la incoherencia moral de nuestro régimen cuando pensamos en la escuela. La moral formaba parte del programa, e incluso los maestros que no gustaban convertirla en objeto de una enseñanza dogmática la enseñaban inevitablemente de manera difusa. La noción central de la moral es la justicia y las obligaciones que ésta impone para con el prójimo.

Sin embargo, cuando se habla de historia ya no interviene la moral. De las obligaciones de Francia en el extranjero no se habla jamás. En ocasiones se llama a Francia justa y generosa, como si en ello hubiera algo de más, como una pluma en el sombrero o una coronación gloriosa. Puede haber dudas si acaso acerca de las conquistas que Francia hizo y perdió, como las de Napoleón, pero nunca de las que conservó. El pasado es sólo la historia del desarrollo de Francia, y se acepta que ese desarrollo constituye siempre un bien en todos los sentidos. Nadie se ha preguntado nunca si ese desarrollo ha

sido destructor. Examinar si ese desarrollo ha destruido algo valioso parecería la más atroz blasfemia. Bernanos dice que la gente de la Acción Francesa ve a Francia como a un chico a quien sólo se le exige crecer y que coma carne. Pero ésos no están solos. Es el pensamiento general lo que, sin explicitarse, está siempre implícito en la forma de considerar el pasado del país. Por otro lado, la comparación con un chico resulta demasiado honrosa. Los seres a quienes sólo se les exige que coman son los conejos, los puercos y los pollos. Platón emplea una expresión más apropiada cuando compara la colectividad a un animal. Y aquéllos a quienes su prestigio deslumbra, esto es, todos los hombres excepto los predestinados, «llaman justas y bellas a las cosas necesarias, incapaces como son de discernir y de mostrar la distancia que hay entre la esencia de la necesidad y la del bien».

Se hace todo lo posible para que los niños sientan —y por supuesto así lo sienten— que lo relativo a la patria, a la nación, al desarrollo de ésta, posee un grado de importancia que lo sitúa aparte. Y precisamente respecto de esto, de la justicia, de las consideraciones con los otros, de las obligaciones rigurosas que establecen límites a las ambiciones y a los apetitos, de toda la moral, en suma, a la que se intenta someter la vida de los niños, no se habla jamás.

¿Qué hemos de concluir de todo ello, como no sea que la moral es algo de menor importancia; que pertenece, como la religión, el oficio, la elección de un médico o de un proveedor, al ámbito inferior de la vida privada?

Ahora bien, aunque la moral propiamente dicha queda degradada de ese modo, no la sustituye un sistema distinto. Pues el prestigio superior de la nación va unido a la evocación de la guerra. Y no proporciona móviles en tiempo de paz, salvo en los regímenes que constituyen una preparación permanente de la guerra, como es el caso del régimen nazi. Excepto en tales regímenes, resultaría peligroso recordar excesivamente que la otra cara de esa patria que demanda la vida de sus hijos es el Estado, con sus impuestos, sus aduanas, su policía. Por ello todo el mundo se abstiene cuidadosamente de hacerlo; y de esa forma a nadie se le ocurre pensar que odiar a la policía y defraudar en materia de aduanas y de impuestos sea faltar al patriotismo. Inglaterra constituye en cierto sentido una excepción, por su tradición milenaria de libertad garantizada por los poderes públicos. Así, la dualidad de la moral en tiempo de paz debilita la autoridad de la moral eterna sin que nada ocupe su lugar.

Dicha dualidad está presente siempre y en todas partes, no sólo en la escuela. Pues casi a diario, cualquier francés, cuando lee el periódico

o discute en familia o en la taberna, se encuentra pensando por Francia, en nombre de Francia. A partir de ese momento, y hasta que vuelve a su vida privada, se olvida de las virtudes que de forma más o menos vaga y abstracta le suscitan obligaciones. Cuando se ocupa de sí mismo, o incluso de su familia, está más o menos admitido que uno no debe ensalzarse en exceso, que hay que desconfiar de los propios juicios cuando se es a la vez juez y parte, que hay que preguntarse si los demás no tienen parte de razón aun en contra de uno mismo, que no hay que querer destacar demasiado, que no hay que pensar exclusivamente en uno mismo; en una palabra: que hay que poner límites al egoísmo y al orgullo. Pero en materia de egoísmo nacional, de orgullo nacional, no sólo existe una licencia ilimitada sino que se impone el mayor grado posible de egoísmo y de orgullo por algo parecido a una obligación. Las atenciones para con los demás, el reconociento de los propios errores, la modestia, la limitación voluntaria de los deseos, se convierten en crímenes, en sacrilegios. De las muchas palabras sublimes que el *Libro de los Muertos* pone en boca del justo después de la muerte, las más conmovedoras quizá sean éstas: «Nunca me hice el sordo a las palabras justas y verdaderas». Sin embargo, en el plano internacional, todo el mundo considera un deber sagrado hacerse el sordo a las palabras justas y verdaderas si son contrarias al interés de Francia. O se admite que las palabras contrarias al interés de Francia no pueden ser justas ni verdaderas, lo que vendría a ser lo mismo.

Hay faltas contra el buen gusto que la buena educación, ya que no la moral, impide cometer en la vida privada, y que parecen absolutamente naturales en el plano nacional. Hasta las más odiosas presidentas de congregación vacilarían en reunir a sus protegidos para exponerles en un discurso la grandeza de los favores concedidos y el reconocimiento que se les debe a cambio. Sin embargo, un gobernador francés de Indochina no duda lo más minimo en emplear ese mismo lenguaje en nombre de Francia, incluso tras los actos represivos más atroces o las más escandalosas hambrunas, y espera, impone, respuestas adecuadas.

Es una costumbre heredada de los romanos. Éstos jamás cometían crueldades ni otorgaban favores sin proclamar en ambos casos su generosidad y su clemencia. Nadie que fuera a pedirles cualquier cosa, incluido el mero alivio de la más horrible opresión, era recibido si no se presentaba con elogios idénticos. Así, al imponerle la mentira y la adulación, deshonraron la súplica, honrosa antes de ellos. En *La Ilíada*, jamás un troyano arrodillado ante un griego e implorando por su vida introduce en su lenguaje el menor matiz de adulación.

Nuestro patriotismo procede directamente de los romanos. Por eso se anima a los franceses a inspirarse en Corneille. Se trata de una virtud pagana, si estas dos palabras son compatibles. Cuando se aplica a Roma, el término de pagano adquiere legítimamente el significado cargado de horror que le atribuían los primeros polemistas cristianos. Ciertamente era un pueblo ateo e idólatra; pero no de estatuas de piedra o de bronce, sino de sí mismo. Y nos ha legado esa idolatría bajo el nombre de patriotismo.

La doble moral es un escándalo mucho mayor si en vez de tener ante los ojos la moral laica, se piensa en la virtud cristiana, de la cual la moral laica es, por lo demás, una mera edición para un público amplio, una solución diluida. La esencia, el sabor específico de la virtud cristiana, consiste en la humildad, en el movimiento libremente consentido hacia abajo. Por ella los santos se asemejan a Cristo. «Teniendo la condición de Dios, no pretendió igualarse con Él... se vació... Aun siendo el Hijo, lo que sufrió le enseñó la obediencia».

Sin embargo, según la concepción actual, cuando un francés piensa en Francia, el orgullo es para él un deber; la humildad constituiría una traición. Esa traición es lo que se reprocha con tanta amargura al gobierno de Vichy. Y con razón, pues su humildad es de mala calidad: es la del esclavo que miente y adula para librarse de los golpes. Pero en ese ámbito una humildad de buena calidad es algo desconocido entre nosotros. Ni siquiera concebimos su posibilidad, para la cual necesitaríamos realizar un esfuerzo de invención enorme.

En un alma cristiana, la virtud pagana del patriotismo actúa como disolvente. Pasó de Roma a nuestras manos sin ser bautizada. Suscita extrañeza que los bárbaros, o los así llamados, se bautizaran sin apenas dificultad en la época de las invasiones y que la herencia de la Roma antigua nunca fuera en cambio bautizada; pero es que no podía serlo, pese a que el Imperio romano hiciera del cristianismo una religión de Estado.

Por otro lado sería difícil imaginar una injuria mayor. Y respecto de los bárbaros, no es extraño que los godos abrazaran el cristianismo si, como creían sus coetáneos, eran de la familia de los getes, los más justos de los tracios, que Herodoto llamaba inmortalizadores a causa de la intensidad de su fe en la vida eterna. El legado de los bárbaros se fundió con el espíritu cristiano para formar ese producto único, inimitable, perfectamente homogéneo, que conocemos como el espíritu de caballería. En cambio, nunca hubo fusión entre el espíritu de Roma y el de Cristo. De haber sido posible tal fusión, el Apocalipsis habría

mentido al representar a Roma como la mujer sentada sobre la bestia, la mujer llena de nombres blasfemos.

El Renacimiento consistió primeramente en una resurrección del genio griego y, en segundo lugar, del romano. Sólo en su segunda etapa actuó como disolvente del cristianismo. En ella surgió la forma moderna de la nacionalidad, del patriotismo. Corneille acertó al dedicar su *Horace* a Richelieu y al hacerlo en términos en que la bajeza es tan delirante que casi resulta trágica. Tal bajeza y tal orgullo son inseparables, como puede verse hoy claramente en Alemania. Corneille constituye un excelente ejemplo de la asfixia que sufre la virtud cristiana en su contacto con el espíritu romano. Su *Polyeucte* nos parecería cómico si no estuviésemos deformados por la costumbre. Bajo la pluma de Corneille, Polyeucte es un hombre que de repente cae en la cuenta de que hay un territorio mucho más glorioso de conquistar que los reinos terrestres, y una técnica particular para lograrlo; inmediatamente se dispone a partir para tal conquista sin tener en cuenta nada más, y con la misma actitud con que antes guerreaba al servicio del emperador. Se dice que Alejandro lloraba por no tener otra cosa que conquistar que el globo terráqueo. Corneille creyó que Cristo había venido a la tierra para colmar esa laguna.

Si en tiempo de paz el patriotismo actúa invisiblemente como un disolvente de la virtud, tanto cristiana como laica, en tiempo de guerra sucede lo contrario, y es muy natural que así ocurra. Cuando hay dualidad moral siempre resulta dañada la virtud exigida por las circunstancias. La tendencia a la facilidad da ventaja, naturalmente, al tipo de virtud que de hecho no tiene razón de ser: a la moral de guerra en tiempo de paz, a la moral de paz en tiempo de guerra.

En tiempo de paz, a la justicia y la verdad, debido a la clausura estanca que las separa del patriotismo, se las degrada a la categoría de virtudes exclusivamente privadas, como por ejemplo la cortesía; pero cuando la patria exige el sacrificio supremo, esa misma separación priva al patriotismo de la plena legitimidad, lo único capaz de suscitar el esfuerzo total.

Cuando se ha adquirido el hábito de considerar como un bien absoluto y libre de dudas el proceso durante el cual Francia devoró y digirió tantos territorios, ¿cómo no ha de infiltrarse en un rincón del alma una propaganda inspirada en la misma idea, pero en la que se sustituye el nombre de Francia por el de Europa? El patriotismo actual consiste en una ecuación entre un bien absoluto y una colectividad correspondiente a un espacio territorial, a saber Francia; cualquiera que cambie el término territorial de la ecuación, ya colocando

una unidad más pequeña, como Bretaña, ya otra más grande, como Europa, es visto como un traidor. ¿Por qué? Eso es totalmente arbitrario. La costumbre nos impide darnos cuenta de hasta qué punto lo es. Sin embargo, en el momento supremo, esa arbitrariedad da pie al fabricante interior de sofismas.

Los colaboracionistas actuales tienen respecto de la nueva Europa que surgiría de la victoria alemana la misma actitud que se exige a los provenzales, a los bretones, a los alsacianos, a las gentes del Franco Condado, respecto de la conquista de su país por el rey de Francia en el pasado. ¿Por qué épocas diferentes modifican el bien y el mal? Entre 1918 y 1919 a menudo se oía decir a las buenas gentes que esperaban la paz: «Antaño había guerra entre provincias, luego se unieron formando naciones. Del mismo modo, las naciones se unirán en continentes; después, en el mundo entero; y ése será el fin de las guerras». Era un lugar común muy extendido; procedía de ese razonamiento por extrapolación tan frecuente en el siglo XIX y aun en el nuestro. Las buenas gentes que así hablaban conocían a grandes rasgos la historia de Francia, pero en el momento de decir eso no paraban mientes en que la unidad nacional se había realizado casi exclusivamente a través de las más brutales guerras de conquista. Y si lo recordaron en 1939, también se acordaron de que tales conquistas siempre se les habían aparecido como un bien. Cuán sorprendente que al menos una parte de su alma se preguntara: «Por el progreso, para la realización de la Historia, quizá haya que pasar por eso». Tal vez se respondieron: «Francia obtuvo la victoria en 1918, pero no pudo llevar a cabo la unidad de Europa; ahora lo intenta Alemania: no la entorpezcamos». Cierto es que las crueldades del sistema alemán debieran haberles desanimado. Pero quizá no tenían noticia de ellas, o las creían invención de la propaganda mentirosa, o las juzgaban de poca importancia por haberlas cometido con pueblos inferiores. ¿Es más difícil ignorar las crueldades de los alemanes con los judíos o los checos que las de los franceses con los annamitas?

Péguy decía que felices los muertos en una guerra justa. De ello debe inferirse que quienes los matan injustamente son desdichados. Si los soldados franceses de 1914 murieron en una guerra justa, entonces igual ocurrió, por lo menos en el mismo grado, con Vercingetórix. Si se piensa así, ¿qué sentir hacia el hombre que lo tuvo seis años encadenado en un calabozo completamente oscuro para después exponerlo en espectáculo a los romanos y hacerlo degollar? Pero Péguy era un ferviente admirador del Imperio romano. Y si se admira al Imperio romano, ¿por qué tenerle rencor a Alemania,

que intenta reconstruirlo en un territorio aun más vasto y con métodos casi idénticos? Tal contradicción no impidió a Péguy morir en 1914. Pero esa contradicción, aunque no formulada ni reconocida, es lo que impidió a muchos jóvenes ir al frente en 1940 con el mismo estado de ánimo que Péguy.

O la conquista es siempre un mal; o es siempre un bien; o es ya un bien, ya un mal. En este último caso hace falta un criterio de discriminación. Proponer como criterio que la conquista constituye un bien cuando acreciente la nación a la que se pertenece por el azar del nacimiento, y un mal siempre que la disminuye, es algo tan contrario a razón que sólo puede ser aceptable para gentes que, habiendo tomado partido de una vez por todas, se han despedido de la razón, como es el caso de Alemania. Alemania puede hacerlo, sin embargo, pues tiene una tradición romántica. Francia, en cambio, no, ya que la adscripción a la razón forma parte de su patrimonio nacional. Una parte de los franceses puede declararse hostil al cristianismo; pero tanto antes como después de 1789 todos los movimientos de pensamiento surgidos en este país han proclamado su carácter racional. Francia no puede sacrificar la razón en nombre de la patria.

Por ello Francia, pese a haber inventado el patriotismo moderno en el siglo XVIII, se siente tan incómoda en el suyo. No se debe creer que la llamada vocación universal de Francia haga a los franceses más fácil que a otros pueblos conciliar el patriotismo con los valores universales. Antes al contrario, a los franceses les es más difícil, pues no les resulta posible suprimir el segundo término de la contradicción ni separar los dos términos en compartimentos estancos. La contradicción está en el interior mismo de su patriotismo; por eso están obligados a inventar uno nuevo. Si lo hacen, desempeñarán la que de alguna manera ha sido la función de Francia en el pasado, a saber: pensar en lo que necesita el mundo. El mundo necesita en este momento un patriotismo nuevo. Y ese esfuerzo de invención debe hacerse ahora, cuando tanta sangre se está derramando por causa del patriotismo. No hay que esperar a que vuelva a ser algo de lo que se habla en los salones, en las Academias o en las terrazas de los cafés.

Es fácil decir, como Lamartine: «Mi patria está allí donde brilla Francia... Mi país es la verdad». Desgraciadamente, ello tendría sentido sólo si Francia y verdad fueran términos equivalentes. Pero ha ocurrido ya, sigue ocurriendo, y ocurrirá, que Francia mienta y sea injusta; pues Francia no es Dios: entre Dios y Francia hay una gran distancia. Sólo Cristo ha podido afirmar: «Yo soy la verdad». A nada más sobre la tierra le está permitido decirlo; ni a hombres ni a colec-

tividades, pero mucho menos a éstas. Pues es posible que un hombre alcance un grado tal de santidad que ya no sea él, sino Cristo quien viva en él. Por el contrario, ninguna nación es santa.

Antiguamente hubo una nación que se creyó santa, lo que le resultó muy mal; y al respecto resulta muy extraño pensar que en esa nación los resistentes eran los fariseos y los colaboracionistas los publicanos, y recordar cuáles eran las relaciones de Cristo con unos y con otros.

Ello parece obligarnos a pensar que nuestra resistencia constituiría una posición espiritualmente peligrosa, e incluso perjudicial, si entre los móviles que la animan no sabemos situar en sus justos límites el móvil patriótico. Es el mismo peligro que expresan, en el lenguaje extremadamente vulgar de nuestra época, quienes dicen temer, sinceramente o no, que este movimiento derive en el fascismo; pues éste va siempre unido a determinada variedad de sentimiento patriótico.

Salvo que se mienta, la vocación universal de Francia no puede ser evocada con orgullo sin más. Si se miente, se la traiciona en los mismos términos por los que se la evoca; si no se falta a la verdad, hay que combinar siempre la vergüenza con el orgullo, pues en todos los ejemplos históricos que puedan proponerse existe algo entorpecedor. En el siglo XIII, Francia era un foco para la cristiandad entera. Pero a principios de ese mismo siglo destruyó para siempre una civilización naciente de gran esplendor al sur del Loira; y durante esa operación militar, y en conexión con ella, se instauró por primera vez la Inquisición. Ésa es una mancha importante. Fue en el siglo XIII cuando se sustituyó el románico por el gótico, el canto gregoriano por la música polifónica, y, en teología, la inspiración platónica por las construcciones derivadas de Aristóteles; desde ese momento puede ponerse en duda que la influencia francesa en ese siglo haya constituido un progreso. En el siglo XVII, Francia volvió a brillar en Europa. Pero el prestigio militar unido a ello se logró por métodos inconfesables, al menos para quienes aman la justicia. Por lo demás, la concepción francesa clásica produjo obras maravillosas en lengua francesa y ejerció a la vez una influencia destructiva en el extranjero. En 1789, Francia se convirtió en la esperanza de los pueblos. Pero tres años después partió para la guerra y, tras las primeras victorias, sustituyó las expediciones de liberación por las de conquista. Sin Inglaterra, Rusia y España acaso hubiera impuesto en Europa una unidad casi tan asfixiante como la preludiada hoy por Alemania. En la segunda mitad del siglo pasado, cuando se paró mientes en que Europa no era el mundo y que había otros continentes en el planeta, Fran-

cia volvió a aspirar nuevamente a una misión universal. Pero sólo llegó a fabricar un imperio colonial imitado del británico y, en el corazón de buen número de hombres de color, su nombre está ligado a sentimientos en los que resulta intolerable pensar.

Así, la contradicción inherente al patriotismo francés se muestra también a lo largo de su historia. De ello no se debe concluir que, por haber vivido tanto tiempo en esa contradicción, Francia pueda seguir igual. En primer lugar, cuando se admite una contradicción es vergonzoso tolerarla. Por otro lado, Francia ha estado a punto de morir debido a una crisis de su patriotismo. Todo conduce a creer que estaría muerta si el patriotismo inglés no fuese, felizmente, de calidad más sólida. Pero no se le puede transportar a Francia. Es nuestro patriotismo el que hay que rehacer. Y eso es aún asunto pendiente. Vuelve a mostrar signos de vitalidad porque los soldados alemanes en nuestro país son agentes propagandísticos incomparables del patriotismo francés, pero no permanecerán siempre aquí.

En ello hay una responsabilidad terrible. Pues se trata de rehacer el alma de un país; y constituye una tentación tan fuerte hacerlo a golpe de mentiras o de verdades parciales que es necesario algo más que heroísmo para consagrarse a la verdad.

La crisis del patriotismo ha sido doble. Sirviéndose del vocabulario político, puede decirse que ha habido una crisis en la izquierda y otra en la derecha.

En la derecha, la separación de patriotismo y moral, junto a otras causas, había desacreditado completamente toda moralidad entre la juventud burguesa y el patriotismo apenas si tenía más prestigio. El espíritu de las palabras «la política ante todo» había llegado mucho más lejos que la propia influencia de Maurras. Pero esa consigna expresa un absurdo, pues la política sólo es una técnica, una compilación de procedimientos. Es como si alguien dijera: «la mecánica ante todo». La pregunta que se plantea inmediatamente es la siguiente: ¿política con vistas a qué? Richelieu respondería: para la grandeza del Estado. ¿Y por qué para este fin y no otro? Esto no tiene respuesta.

Es la pregunta que no hay que formular. La política llamada realista, transmitida de Richelieu a Maurras no sin haberse deteriorado en el camino, sólo tiene sentido cuando no se le hace esa pregunta. Hay una condición simple para no hacerla. Cuando el mendigo dijo a Talleyrand: «señor, es muy necesario que yo viva», éste respondió: «no veo la necesidad». Pero el mendigo la veía claramente. Igualmente, Luis XIV veía claramente la necesidad de que se sirviera al Estado con una abnegación total, porque el Estado era él. Richelieu sólo

pensaba en ser su primer servidor; sin embargo, en cierto sentido, poseía el Estado y por eso se identificaba con él. La concepción política de Richelieu sólo tiene sentido para quienes individual o colectivamente se sienten dueños de su país o capaces de llegar a serlo.

Desde 1924, la juventud burguesa ya no podía creer que Francia fuera de su propiedad. Los obreros hacían demasiado ruido. Por otra parte, padecía ese agotamiento misterioso que se abatió sobre Francia despues de 1918, y cuyas causas eran sin duda en gran parte físicas. Sea el alcoholismo, el estado nervioso de los padres al echar al mundo y criar a esa juventud, o cualquier otra cosa, lo cierto es que la juventud francesa muestra desde hace tiempo evidentes signos de fatiga. La alemana de 1932, aun cuando los poderes públicos no se ocupaban de ella, era de una vitalidad incomparablemente mayor, pese a las duras y prolongadas privaciones que hubo de pasar.

Esa fatiga impidió a la juventud burguesa de Francia sentirse con capacidad para adueñarse del país. Desde entonces, a la pregunta «¿política con vistas a qué?», se imponía la respuesta siguiente: «para ser instalados por otros en el poder de este país». Por otros, es decir, por el extranjero. Nada había en el sistema moral de esos jóvenes que pudiese impedir tal deseo. El choque de 1936 hizo que entrara en ellos a una profundidad irreparable. Nadie les hizo ningún daño, pero pasaron miedo: fueron humillados —crimen imperdonable a sus ojos— por aquellos a quienes veían como inferiores. En 1937 la prensa italiana citó un artículo publicado en una revista de estudiantes francesa en que una joven expresaba su deseo de que Mussolini encontrara tiempo, entre sus muchas ocupaciones, para venir a restablecer el orden en nuestro país.

Por poco simpáticos que sean estos ambientes, y por criminal que haya sido su actitud, se trata de seres humanos, y de seres humanos desdichados. En relación a ellos, el problema se plantea en los siguientes términos: ¿cómo reconciliarles con Francia sin entregársela?

En la izquierda, sobre todo entre los obreros y los intelectuales que están de su lado, hay dos corrientes completamente distintas, que a veces, aunque no siempre, coexisten en el mismo ser. La primera es la nacida de la tradición obrera francesa, que se remonta claramente al siglo XVIII, cuando tantos trabajadores leían a Rousseau, aunque quizá llegue soterradamente hasta los primeros movimientos de liberación de las comunas. Los inspirados únicamente en esta corriente se consagran por entero al pensamiento de la justicia. Por desgracia, eso es hoy bastante raro en los obreros y extremadamente raro entre los intelectuales.

Gente de esta clase la hay en todos los ambientes llamados de izquierda: cristianos, sindicalistas, anarquistas, socialistas, y particularmente entre los obreros comunistas, ya que su propaganda habla mucho de la justicia. En ello sigue las enseñanzas de Lenin y de Marx, por extraño que pueda parecer a quienes no se han adentrado en los pliegues de su doctrina.

Todos estos hombres son profundamente internacionalistas en tiempo de paz porque saben que la justicia no tiene nacionalidad. También, mientras no haya derrota, suelen serlo en tiempo de guerra. Pero cuando su país es humillado surge en lo más profundo de su corazón un patriotismo perfectamente sólido y puro. Éstos se reconciliarán permanentemente con la patria si se les propone una concepción del patriotismo que esté subordinado a la justicia.

La otra corriente es una réplica de la actitud burguesa. El marxismo, al ofrecer a los obreros la certeza pretendidamente científica de que en breve serán soberanos del globo terrestre, ha suscitado un imperialismo obrero muy parecido a los imperialismos nacionales. Rusia ha aportado una apariencia de verificación experimental de ello, y además se confía en que se hará cargo de la parte más difícil de la acción que conducirá a la caída del poder.

Para los seres moralmente exiliados e inmigrados, en contacto sobre todo con el lado represivo del Estado, que por una tradición secular están en los confines de las categorías sociales, objeto de caza de la policía y que son tratados como tales siempre que el Estado se inclina por la reacción, hay en todo esto una tentación irresistible. Un Estado soberano, grande, poderoso, que gobierna un territorio mucho mayor que su país, les dice: «Yo os pertenezco, soy vuestro bien, vuestra propiedad. Sólo existo para ayudaros, y muy pronto os haré dueños absolutos de vuestro país».

Por su parte rechazar esa proposición sería casi tan fácil como rechazar un vaso de agua cuando no se ha bebido en dos días. Algunos de ellos, que hubieron de realizar un gran esfuerzo sobre sí mismos para lograrlo, se debilitaron de tal modo en ese esfuerzo que sucumbieron sin combate ante las primeras presiones de Alemania. Otros sólo resisten en apariencia, aunque en realidad simplemente se mantienen aparte, por miedo de los riesgos que entraña la acción a la que uno se compromete desde el momento de su adhesión. Ésos, numerosos o no, nunca constituyen una fuerza.

Fuera de Rusia, la URSS es ciertamente la patria de los obreros. Para percibirlo no había más que ver los ojos de los obreros franceses cuando leían en los kioskos de prensa los titulares que anunciaban las

primeras derrotas rusas. No era la idea de las repercusiones que tendrían en las relaciones franco-alemanas lo que ponía la desesperanza en sus ojos, pues las derrotas inglesas nunca les afectaron de ese modo. Sentían la amenaza de perder algo más que Francia. Su estado de ánimo era más o menos el que habrían tenido los primeros cristianos si alguien les hubiese aportado pruebas materiales de que la resurrección de Cristo era sólo una ficción. En general hay sin duda gran semejanza entre el estado de ánimo de los primeros cristianos y el de muchos obreros comunistas. También ellos esperan una catástrofe próxima, terrestre, que instaure de una vez para siempre aquí abajo el bien absoluto y su propia gloria al mismo tiempo. El martirio era más fácil para los primeros cristianos que para los de los siglos posteriores, e infinitamente más fácil que para las gentes del entorno de Cristo, para quienes había sido imposible en el momento supremo. Del mismo modo, el sacrificio es hoy más fácil para un comunista que para un cristiano.

Al ser la URSS un Estado, su patriotismo contiene las mismas contradicciones que cualquier otro. Pero no debilita de la misma forma. Al contrario. La existencia de una contradicción, cuando es percibida aunque sea sordamente, corroe el sentimiento; cuando no lo es, el sentimiento se vuelve más intenso ya que se beneficia al mismo tiempo de móviles incompatibles. Así, la URSS tiene todo el prestigio de un Estado, de la fría brutalidad que impregna la política de un Estado, sobre todo totalitario, al tiempo que todo el prestigio de la justicia. Que no se perciba la contradicción se debe por una parte a su lejanía y por otra a que promete todo el poder a quienes le aman. Una esperanza así no atenúa la necesidad de justicia, pero la vuelve ciega. Como cualquiera se cree capaz de justicia, cualquiera cree también que un sistema en el que tuviera poder sería bastante justo. Es la tentación que el demonio impuso a Cristo. Los hombres sucumben a ella continuamente.

Aunque estos obreros, llenos de imperialismo obrero, sean muy diferentes de los jóvenes burgueses fascistas y constituyan una variedad humana más bella, se plantea respecto a ellos un problema análogo. ¿Cómo hacer que amen suficientemente a su país sin entregárselo? No se les puede entregar, ni siquiera concederles una posición privilegiada; se cometería con ello una injusticia escandalosa con respecto al resto de la población, particularmente con los campesinos.

La actitud actual de estos obreros para con Alemania no debe cegarnos acerca de la gravedad del problema. Alemania es enemiga de la URSS. Antes de serlo, ya había agitación entre ellos, aunque es

una necesidad vital del partido comunista mantener siempre la agitación. Esa agitación se dirigía «contra el fascismo alemán y el imperialismo inglés». De Francia no se decía nada.

Por otro lado, durante un año decisivo, del verano de 1939 al verano de 1940, la influencia comunista en Francia fue enteramente contraria al país. No será fácil conseguir que esos obreros vuelvan su corazón hacia él.

En el resto de la población la crisis del patriotismo no fue tan aguda; no llegó a consistir en renegar del país en favor de otra cosa, sino que simplemente se extinguió. Entre los campesinos ello fue debido sin duda a la sensación de no contar más que como carne de cañón para intereses ajenos a los suyos; entre los pequeño-burgueses, la extinción del patriotismo fue debida sobre todo al aburrimiento.

A todas las causas particulares de desafección se añadió una más general que es como el reverso de la idolatría. El Estado había dejado de ser, bajo el nombre de nación o de patria, un bien infinito, esto es, un bien al que servir con abnegación. Por el contrario, se había convertido a ojos de todos en un bien de consumo ilimitado. Una vez desaparecida la idolatría, el absoluto unido a ella se mantuvo, aunque adoptando esta nueva forma. El Estado parecía un cuerno de abundancia inagotable que distribuía riqueza proporcionalmente a las presiones que se dejaban sentir sobre él. Y se le reprochaba no dar más, de modo que parecía negar todo lo que no daba. Cuando pedía algo, parecía una exigencia paradójica. Cuando imponía algo, se trataba de una coerción intolerable. La actitud de la gente para con el Estado no era como la de los hijos con los padres, sino como la de unos niños con unos adultos a los que no aman ni temen; piden sin cesar, pero no quieren obedecer.

¿Cómo pasar de golpe de esa actitud al sacrificio sin límites exigido por la guerra? Pues incluso durante la guerra los franceses han creído que el Estado tenía la victoria encerrada en alguno de sus cofres, junto a otros tesoros que no se molestaba en sacar. Se hizo de todo para estimular esa opinión, como muestra el eslogan: «Venceremos porque somos los más fuertes».

La victoria liberará un país en el que todo el mundo habrá estado ocupado casi exclusivamente en desobedecer por razones más o menos elevadas. Se ha escuchado la radio de Londres, se han leído y distribuido papeles prohibidos, se han hecho viajes de contrabando, ocultado trigo, trabajado lo peor posible, comprado y vendido en el mercado negro, y todo ello ha sido motivo de vanagloria entre los

amigos y en familia. ¿Cómo hacer comprender a la gente que se acabó, que en lo sucesivo habrá que obedecer?

También se habrá pasado unos años soñando en el apaciguamiento. Son fantasías de mendigos, en el sentido de que no se piensa más que en recibir beneficios sin contrapartida alguna. En realidad los poderes públicos asegurarán la distribución; ¿cómo evitar en ese caso que tal actitud de mendigo insolente, que ya antes de la guerra era la de los ciudadanos con el Estado, se acentúe infinitamente? Si tomara por objeto a un país extranjero, por ejemplo Norteamérica, el peligro sería mucho mayor.

Un segundo sueño muy extendido es el de matar. Pero no matar en nombre de elevados motivos, sino de forma ruin, sin riesgos. Ya sea que el Estado sucumba al contagio de ese terrorismo difuso, como es de temer, ya que intente limitarlo, en ambos casos el lado represivo y policial del Estado, tan odiado y despreciado tradicionalmente en Francia, estará en primer plano.

El gobierno que surja en Francia tras la liberación del territorio deberá enfrentarse al triple peligro causado por la afición a la sangre, el complejo de mendicidad y la incapacidad de obedecer.

Remedio para ello no hay más que uno: dar a los franceses algo que amar. En primer lugar, darles a amar Francia: concebir la realidad correspondiente a su nombre de tal manera que pueda ser amada tal cual es, en su verdad, con toda el alma.

El centro de la contradicción inherente al patriotismo consiste en que la patria es algo limitado cuyas exigencias son ilimitadas. En los momentos de peligro extremo lo exige todo. ¿Por qué darlo todo por algo limitado? Además, no dárselo todo en caso de necesidad significa abandonarla enteramente, ya que no se puede garantizar su conservación a un precio menor. En consecuencia, parece que nunca se acierta en lo que se le debe, sea por exceso o por defecto; si se le da en exceso, por reacción se le da más tarde tanto más en defecto.

La contradicción es sólo aparente. O, más exactamente, es real, pero contemplada en su verdad se resuelve en una de esas contradicciones fundamentales de la situación humana que hay que reconocer, aceptar y utilizar como escalera para elevarse por encima de lo humano. En este universo las dimensiones de una obligación y de su objeto nunca son iguales. La obligación es infinita, pero su objeto no. Tal contradicción pesa en la vida cotidiana de todos los hombres sin excepción, incluso en la de los incapaces de formularla siquiera confusamente. Cuantos procedimientos han creído hallar los hombres para salir de ella son mentiras.

Uno de esos procedimientos consiste en admitir obligaciones sólo hacia lo que no es de este mundo. Una variante de él la constituye la falsa mística, la falsa contemplación. Otra, la práctica de obras buenas realizada con un determinado espíritu, «por el amor de Dios», como suele decirse, sin que los desdichados socorridos sean más que la materia de la acción, una ocasión anónima de manifestarle benevolencia a Dios. En ambos casos hay mentira, pues «quien no ama a su hermano, a quien ve, ¿cómo puede amar a Dios, a quien no ve?». Sólo a través de las cosas y de los seres de aquí abajo puede el amor humano penetrar en lo que habita detrás de ellos.

Otro procedimiento consiste en admitir que aquí abajo hay uno o varios objetos que contienen ese absoluto, ese infinito, esa perfección esencialmente unidas a la obligación como tal. Es la mentira de la idolatría.

El tercer procedimiento consiste en negar toda obligación. No puede probarse el error en el que así se incurre mediante una demostración geométrica, ya que la obligación pertenece a un orden de certeza muy superior a aquél en el que habitan las pruebas. En realidad, tal negación es imposible. Constituye un suicidio espiritual. Y el hombre está hecho de tal modo que su muerte espiritual va acompañada de enfermedades psicológicas igualmente mortales. De hecho, el instinto de conservación impide que el alma haga algo más que aproximarse a semejante estado; e incluso así, le sobrecoge un tedio que la transforma en desierto. Casi siempre, o mejor casi ciertamente siempre, quien niega toda obligación miente a los demás y se miente a sí mismo; y en realidad lo sabe. No hay hombre que a veces no emita juicios sobre el bien y el mal, aunque sólo sea para censurar a los demás.

Debemos aceptar la situación dada que nos somete a obligaciones absolutas para con cosas relativas, limitadas e imperfectas. Para discernir cuáles son estas cosas y cómo podemos cumplir las exigencias que nos imponen tan sólo hay que discernir claramente en qué consiste su relación con el bien.

Por lo que hace a la patria, las nociones de arraigo y de medio vital bastan al respecto. No es necesario que sean demostradas mediante pruebas, pues desde hace algún tiempo su verificación se realiza experimentalmente. Así como hay medios de cultivo de determinados animales microscópicos y terrenos indispensables para ciertas plantas, de igual modo una cierta parte del alma de cada uno, y determinadas formas de pensar y de actuar circulando de unos a otros, sólo pueden existir en el medio nacional, y desaparecen cuando el país es destruido.

Hoy todos los franceses saben qué les ha faltado a partir del momento en que Francia se hundió. Lo saben del mismo modo que saben lo que falta cuando no se come. Saben que una parte de su alma está tan apegada a Francia que cuando se les quita Francia esa parte de su alma queda pegada a ella, como la piel a un objeto ardiendo, y les es arrancada también. Hay pues una cosa a la que está pegada el alma de cada francés: la misma para todos, única, real pese a ser impalpable, pero tan real como las cosas que se pueden tocar. A partir de este momento lo que amenaza a Francia de destrucción —y en ciertas circunstancias una invasión constituye una amenaza de destrucción— equivale a una amenaza de mutilación física de todos los franceses, de sus hijos, de sus nietos y de su descendencia hasta perderse de vista. Y es que hay pueblos que cuando son conquistados no se recuperan jamás.

Ello es suficiente para que la obligación hacia la patria se imponga como una evidencia. Esa obligación coexiste con otras; por eso no obliga a darlo todo siempre por la patria, sino a darlo todo alguna vez. Igual que un minero debe darlo todo en determinadas ocasiones, como cuando ha habido un accidente en la mina y algunos de sus compañeros están en peligro de muerte. Ello es de todos admitido y reconocido. De la misma manera la obligación hacia la patria es del todo evidente desde el momento que la patria es sentida concretamente como una realidad. La realidad de Francia se ha hecho sensible a todos los franceses por su ausencia.

Sólo se ha osado negar el deber para con la patria negando la realidad de la patria. El pacifismo radical según la doctrina de Gandhi no es una negación de esa obligación, sino un método particular de cumplirla. Que se sepa, dicho método nunca ha sido aplicado; en particular, no lo ha sido por Gandhi, que es demasiado realista. Si se hubiera empleado en Francia los franceses no habrían opuesto arma alguna al invasor, pero no habrían consentido hacer nada en ámbito alguno para ayudar al ejército ocupante; por el contrario, habrían hecho todo lo posible para obstaculizarlo, persistiendo indefinida e inflexiblemente en esa actitud. Claro que habrían muerto en número mucho mayor y más dolorosamente. Es la imitación de la pasión de Cristo a escala nacional.

Si una nación en su conjunto estuviese lo bastante próxima a la perfección como para proponerle imitar la pasión de Cristo, ciertamente que valdría la pena. Podría desaparecer, pero su desaparición sería infinitamente preferible a la supervivencia más gloriosa. Ninguna lo está, sin embargo. Y muy problablemente, casi con toda certeza,

no pueda estarlo. Unicamente el alma, en lo más secreto de su soledad, es capaz de orientarse hacia una perfección así.

Pero si hay hombres cuya vocación sea testimoniar tal perfección imposible, los poderes públicos están obligados a autorizarles, a facilitarles los medios. Inglaterra reconoce la objeción de conciencia.

Pero no basta. Para esas personas habría que idear algo que sin constituir una participación directa o indirecta en las operaciones estratégicas supusiera una presencia en la guerra propiamente dicha; y una presencia mucho más penosa y peligrosa que la de los mismos soldados.

Sería el único remedio a los inconvenientes de la propaganda pacifista. Pues permitiría, sin injusticia alguna, deshonrar a quienes profesando un pacifismo integral o casi integral rehusaran un testimonio de esa naturaleza. El pacifismo sólo puede ser perjudicial cuando se crea confusión entre dos repugnancias: la repugnancia a matar y la repugnancia a morir. La primera es honrosa, aunque muy débil; la segunda inconfesable, pero muy fuerte; su mezcla forma un móvil de gran energía y no inhibido por la vergüenza pero en el que únicamente actúa la segunda. A los pacifistas franceses de los últimos años les repugnaba morir, pero en absoluto matar; de lo contrario no se habrían precipitado a la colaboración con Alemania en julio de 1940. Los pocos de entre ellos con auténtica aversión a matar fueron tristemente engañados.

Si se separan ambas repugnancias se elimina todo inconveniente. La influencia de la aversión a matar no es peligrosa; en primer lugar, es buena, pues procede del bien; por otro lado, es débil, y desgraciadamente no hay ninguna posibilidad de que deje de serlo. En relación a los débiles ante la muerte, conviene que sean objeto de compasión, pues todo ser humano, si no está fanatizado, es en determinados momentos susceptible de tal debilidad; no obstante, si hacen de su debilidad una opinión a propagar, se convierten en criminales, y entonces es necesario y fácil deshonrarlos.

Al definir a la patria como un determinado medio vital se evitan las contradicciones y mentiras que corroen al patriotismo. Es un determinado medio vital, pero hay otros. Ha sido producido por una maraña de causas donde se mezclan el bien y el mal, lo justo y lo injusto; y, como consecuencia de ello, no es el mejor medio posible. Quizá se ha constituido a expensas de otra combinación más rica en efluvios vitales, y en caso de que así fuera sería legítimo lamentarse; pero los acontecimientos pasados pasados están; un medio existe, y tal cual es debe preservarse como un tesoro a causa del bien que contiene.

Las poblaciones conquistadas por los soldados del rey de Francia han padecido un mal en muchos casos. Pero en el transcurso de los siglos han crecido tantos vínculos orgánicos que recurrir a un remedio quirúrgico no hará más que añadir a ese mal otro mal nuevo. El pasado sólo puede repararse parcialmente, y únicamente a través de una vida local y regional alentada sin reservas por los poderes públicos en el marco de la nación francesa. La desaparición de la nación francesa, por otro lado, lejos de reparar el daño causado por la conquista pasada, lo renovaría con una gravedad considerablemente mayor; si hace algunos siglos esas poblaciones sufrieron una pérdida de su vitalidad como consecuencia de las armas francesas, una nueva herida infligida por las armas alemanas acabaría de matarlas moralmente. Únicamente en ese sentido resulta acertado el lugar común según el cual no hay incompatibilidad entre el amor de la patria chica y el de la grande. Así, una persona de Toulouse puede lamentar apasionadamente que su ciudad se hiciera antaño francesa, que se destruyeran tantas maravillosas iglesias románicas para erigir en su lugar un mediocre gótico de importación, que la Inquisición pusiera fin a la expansión espiritual, y prometerse más apasionadamente todavía que jamás aceptará que su ciudad se haga alemana.

Lo mismo con el exterior. Si a la patria se la considera un medio vital, sólo debe ser sustraída a las influencias externas en la medida necesaria para que siga siéndolo, y no en términos absolutos. El Estado ya no es por derecho divino el dueño absoluto de los territorios que tiene a su cargo; una autoridad razonable y limitada en estos territorios, que emanase de organismos internacionales y tuviese por objeto problemas esenciales cuyos datos fuesen asimismo internacionales, dejaría de aparecer como un crimen de lesa majestad. Igualmente podrían crearse ambientes para la circulación de ideas más vastos que Francia y que la englobasen, o bien que enlazasen ciertos territorios franceses con otros no franceses. ¿No sería natural, por ejemplo, que en un determinado ámbito la Bretaña, el País de Gales, Cornualles e Irlanda se sintieran partes de un mismo ambiente?

Cuanto más apego se les tiene a esos medios no nacionales, tanto más desea conservarse la libertad nacional, pues tales relaciones por encima de las fronteras no se cumplen para las poblaciones esclavizadas. Así, por ejemplo, los intercambios de cultura entre países mediterráneos fueron incomparablemente más intensos y vivos antes de la conquista romana que después, momento en que aquéllos, reducidos

al miserable estado de provincias, cayeron en una sombría uniformidad. Sólo hay intercambio cuando cada uno conserva su genio propio, y ello no es posible sin libertad.

De manera general, aunque se reconozca un gran número de medios portadores de vida, y siendo la patria sólo uno entre ellos, cuando ésta se halla en peligro de desaparición las obligaciones implicadas por la fidelidad a todos esos medios convergen en la obligación única de socorrer a la patria. Pues los miembros de una población sometida a un Estado extranjero están privados de todos los medios a la vez, no sólo del nacional. Consiguientemente, cuando una nación se encuentra en tal grado de peligro la obligación militar se convierte en la expresión única de todas las fidelidades de aquí abajo. Ello también vale para los objetores de conciencia, si se hace el esfuerzo de buscarles un equivalente al acto de guerra.

Una vez admitido esto, de ello deberían resultar ciertas modificaciones en la manera de considerar la guerra cuando hubiese peligro para la nación. En primer lugar, la distinción entre militares y civiles, que ya casi ha borrado la presión de los hechos, debe ser abolida completamente. Pues en gran parte fue lo que provocó la reacción posterior a 1918. Mientras no se haya alejado el peligro cada individuo de la población debe al país la totalidad de sus fuerzas, de sus recursos y hasta de su vida. Es de desear que los sufrimientos y los riesgos se repartan entre todas las categorías de la población, jóvenes y viejos, hombres y mujeres, acomodados y no acomodados, en la medida de las posibilidades técnicas e incluso un poco más allá de esto. El honor está tan vinculado al cumplimiento de esa obligación y la coacción externa es tan contraria al honor, que a quienes lo deseasen se les debería autorizar a sustraerse a ella; se les castigaría con la pérdida de la nacionalidad, además de o bien la expulsión con prohibición de regresar jamás al país o bien la imposición de humillaciones permanentes como marca pública de su deshonor.

Resulta chocante que las faltas al honor se castiguen del mismo modo que el robo o el asesinato. Quienes no quieran defender su patria no deben perder ni la vida ni la libertad, sino pura y simplemente la patria.

Si el estado del país es tal que eso fuera un castigo insignificante para muchos, entonces también carece de eficacia el código militar. No podemos ignorarlo.

Si en determinados momentos la obligación militar engloba todas las fidelidades terrenas, paralelamente el Estado tiene en todo momento el deber de preservar cualesquiera ámbitos de dentro o de

fuera del territorio donde una parte pequeña o grande de la población obtiene vida para el alma.

El más evidente deber del Estado consiste en velar eficaz y permanentemente por la seguridad del territorio nacional. Seguridad no significa ausencia de peligro, pues en este mundo siempre hay peligro, sino una posibilidad razonable de salir adelante en caso de crisis. Pero ése tan sólo es el más elemental de los deberes del Estado. No hará nada si únicamente se dedica a él, pues limitándose exclusivamente a dicho deber no hay posibilidad alguna de cumplirlo.

También tiene la obligación de hacer de la patria, en la mayor medida posible, una realidad. En 1939 para muchos franceses no lo era. Volvió a serlo por la privación. Debe seguir siéndolo en la posesión, pero para ello es necesario que realmente sea portadora de vida: tierra donde echar raíces. Y también que sea un marco que favorezca la participación y la fidelidad hacia todos los demás medios.

Hoy los franceses, al tiempo que han recuperado el sentimiento de la realidad de Francia, son mucho más conscientes que antaño de las diferencias locales. La partición en trozos de Francia, la censura de la correspondencia que limita a un pequeño territorio los intercambios de ideas, sirven para algo; y, paradójicamente, el intercambio forzado de la población también ha contribuido mucho. Hoy se tiene más acusadamente que antes el sentimiento de ser bretón, lorenés, provenzal o parisino. Hay en él un matiz hostil que debe ser suprimido, como también urge acabar con la xenofobia. Sin embargo, en sí mismo, tal sentimiento no ha de ser desalentado sino todo lo contrario. Resultaría desastroso declararlo hostil al patriotismo. En medio de la miseria, del desconcierto, de la soledad, del desarraigo en que se hallan los franceses, todas las fidelidades, todos los vínculos deben ser conservados como tesoros infinitamente raros y preciosos, cuidándolos como si de plantas enfermas se tratara.

No importa que el gobierno de Vichy haya proclamado una doctrina regionalista. Su único error consiste en no haberla aplicado. Antes que volver del revés todas sus consignas, hemos de mantener muchas de las ideas lanzadas por la propaganda de la Revolución Nacional, aunque convirtiéndolas en verdades.

Por otro lado, en su aislamiento, los franceses han caído en la cuenta de que Francia es pequeña; de que confinado en su interior uno se asfixia; de que hace falta algo más. La idea de Europa, de la unidad europea, contribuyó en gran medida al éxito de la propaganda colaboracionista en los primeros tiempos. También ese sentimiento debería ser alentado. Sería desastroso oponerlo a la patria.

Por último, habría que estimular la creación de ambientes intelectuales que no constituyesen engranajes de la vida pública; pues únicamente a condición de que así sea no se convertirán en cadáveres. Es lo que ocurre a los sindicatos cuando no tienen responsabilidades cotidianas en la organización económica. Es también el caso de los ambientes cristianos, protestantes o católicos, y particularmente de organizaciones como la JOC; sin embargo, por poco que el Estado cediera a veleidades clericales, las mataría de seguro. Así pasó con los colectivos surgidos tras la derrota: oficiales, como los *Chantiers de Jeunesse* o *Compagnons**, o clandestinos, como los grupos de resistencia. Los primeros, a pesar de su carácter oficial, aún conservan algo de vida debido a una concurrencia excepcional de circunstancias; no obstante, si mantuvieran dicho carácter, morirían. Los segundos nacieron de la lucha contra el Estado; si se les confiriera una existencia oficial en la vida pública, se los arruinaría moralmente.

Por otra parte, los medios de este tipo, cuando están al margen de la vida pública, dejan de existir. Es necesario, pues, que ni formen parte ni estén tampoco al margen de ella. Una medida en tal sentido podría ser, por ejemplo, que el Estado designase frecuentemente a personas de esos medios para misiones especiales a título temporal. Aunque sería preciso, por un lado, que el Estado llevase a cabo la elección de esas personas, y, por otro, que sus camaradas hallasen en ello un motivo de orgullo. Tal medida podría institucionalizarse.

Abundando en lo anterior, aun cuando intenten impedirse los odios, deben alentarse las diferencias. Jamás la efervescencia de ideas podrá perjudicar a un país como el nuestro. Por el contrario, lo que resulta mortal para él es la inercia mental.

El deber estatal de asegurar al pueblo algo que sea realmente una patria no puede ser condición para la obligación militar de la población en caso de peligro nacional. Pues aunque el Estado falte a su cometido, aunque la patria se marchite, mientras subsista la independencia nacional hay esperanza de resurrección; si se observa con atención el pasado de todos los países pueden advertirse, en épocas a veces próximas, hundimientos y resurgimientos harto sorprendentes. Pero si el país es sojuzgado por las armas extranjeras no hay nada que esperar, salvo en el caso de una rápida liberación. Sólo por conservar la esperanza, aun cuando no haya nada más, vale la pena morir.

Así, aunque la patria sea un hecho y, como tal, sujeto a condiciones externas, a circunstancias casuales, no por ello es menos incondicionada la obligación de socorrerla en caso de peligro. Aunque es

evidente que la población lo hará tanto más apasionadamente cuanto más sentida sea la realidad de la patria.

Así definida, la noción de patria es incompatible con la concepción actual de la historia del país, con la concepción actual de la grandeza nacional, y, sobre todo, con la manera en que se habla actualmente del Imperio.

Francia tiene un Imperio, y consiguientemente, cualquiera que sea la posición de principio que se adopte al respecto, de ello se derivan problemas fácticos que son muy complejos y muy distintos según las localidades. Pero no hay que mezclarlo todo. Ante todo se plantea una cuestión de principios; e incluso algo menos preciso aún, una cuestión de sentimientos. En general, ¿tiene un francés motivos para sentirse dichoso de que Francia tenga un Imperio, para pensar y hablar de él con alegría, con orgullo, con el tono de un propietario legítimo?

Sí, si es un patriota a la manera de Richelieu, Luis XIV o Maurras. No si la inspiración cristiana y el pensamiento de 1789 están indisolublemente ligados a la substancia misma de su patriotismo. En rigor, cualquier otra nación tenía derecho a forjar un Imperio, pero no Francia; y ello por la misma razón que la soberanía temporal del papa apareció como un escándalo a ojos de la cristiandad. Cuando, como hizo Francia en 1789, se asume la función de pensar por el universo, de definir por él la justicia, uno no se hace propietario de carne humana. Aunque fuera cierto que de no haberlo hecho nosotros otros se habrían adueñado de esos desgraciados y les habrían tratado peor aún, ello no es un motivo legítimo; en conjunto, el mal resultante habría sido menor. Los motivos de este tipo son casi siempre siniestros. Un cura no se hace regente de una casa de citas porque piense que un chulo tratará peor a las mujeres. Francia no tenía por qué perderse el respeto a sí misma por compasión. Cosa que, por otra parte, no hizo. Nadie osaría afirmar seriamente que esas poblaciones fueran conquistadas para impedir que otras naciones las maltratasen. Tanto menos cuanto que en gran medida fue Francia la que en el siglo XIX tomó la iniciativa de volver a poner de moda las aventuras coloniales

Entre los que sojuzgó, algunos lamentan muy vivamente lo escandaloso de que haya sido ella la que hiciera esto; su rencor hacia nosotros lo agrava una especie de estupefacción y de terriblemente dolorosa amargura.

Posiblemente Francia esté hoy obligada a escoger entre el apego a su Imperio y la necesidad de recuperar el alma. O, más en general, entre un alma y la concepción romana, corneliana, de grandeza.

Como escoja mal, como la impulsemos a escoger mal —lo que es harto probable—, no tendrá ni una cosa ni la otra, sino sólo la más horrible desgracia, que padecerá sorprendida sin que nadie pueda discernir su causa. Y cuantos son capaces de hablar, de manejar una pluma, tendrán para siempre la responsabilidad de ese crimen.

Bernanos lo ha comprendido y ha dicho que el hitlerismo supone el retorno de la Roma pagana. Pero ¿acaso se olvidó, o nos hemos olvidado, de la influencia que ha tenido en nuestra historia, en nuestra cultura y todavía hoy en nuestras ideas?. Si por horror a una forma de mal determinada tomamos la terrible decisión de hacer la guerra con todas las atrocidades que implica, ¿se nos perdonará que hagamos en nuestra propia alma una guerra menos despiadada a esta forma de mal? Si la grandeza de tipo corneliano nos seduce por el prestigio del heroísmo, también puede seducirnos Alemania, ya que sus soldados son ciertamente «héroes». En la actual confusión de ideas y de sentimentos en torno al concepto de patria, ¿tenemos alguna garantía de que el sacrificio de un soldado francés en Africa responda a una inspiración más pura que el de un soldado alemán en Rusia? No, ninguna. Si no comprendemos la terrible responsabilidad que resulta de ello no podemos sentirnos inocentes en medio de este desenfreno de crímenes a través del mundo.

Si hay algo por lo que haga falta despreciarlo todo por amor de la verdad, es eso. Se nos llama a todos en nombre de la patria. ¿Qué somos? ¿Qué desprecio no mereceremos si al pensar en la patria hay el menor rastro de mentira?

Pero si no son los sentimientos de tipo corneliano los que animen nuestro patriotismo, ¿por qué móvil los sustituiremos?

Hay uno no menos enérgico, absolutamente puro y que responde por completo a las circunstancias actuales: la compasión por la patria. Tiene un glorioso precedente. Juana de Arco decía sentir lástima del reino de Francia.

Pero aun puede alegarse una autoridad infinitamente mayor. En el Evangelio no hay rastro alguno de que Cristo sintiera por Jerusalén y Judea algo parecido al amor, sino sólo el amor que contiene la compasión. Nunca mostró por su país otro tipo de afecto. Sin embargo mostró compasión más de una vez. Al prever, como era fácil en esa época, la destrucción que pronto se abatiría sobre su ciudad, lloró por ella. O le habló como a una persona: «Jerusalén, Jerusalén, cuántas veces quise...». Aun cargando con la cruz le testimonió su compasión.

Que nadie piense que la compasión por la patria no contiene energía guerrera. Enardeció a los cartagineses en una de las más

portentosas hazañas de su historia. Tras ser vencidos y casi aniquilados por Escipión el Africano, sufrieron durante cincuenta años un proceso de desmoralización respecto del cual la capitulación de Francia en Múnich apenas si tiene importancia. Quedaron expuestos sin recursos a todas las injurias de los númidas y, después de renunciar por un tratado a la libertad de emprender la guerra, en vano imploraron a Roma permiso para defenderse. Cuando finalmente lo hicieron sin autorización, su ejército fue exterminado. Tuvieron entonces que pedir perdón a los romanos. Aceptaron entregar trescientos niños nobles y todas sus armas. Luego sus delegados recibieron la orden de evacuar total y definitivamente la ciudad para que fuese arrasada. Los legados prorrumpieron en gritos de indignación y luego en lágrimas. «Llamaban a su patria por el nombre y, hablándole como a una persona, le decían las cosas más desgarradoras». Después rogaron a los romanos que, si lo que querían era hacerles daño, exterminasen a toda la población, pero preservasen la ciudad, las piedras, los monumentos y los templos, a los que nada se podía reprochar; añadieron que eso sería menos vergonzoso para los romanos y harto preferible para el pueblo de Cartago. Al mantenerse inflexibles los romanos, la ciudad, aun sin recursos, se sublevó, y Escipión el Africano, a la cabeza de un gran ejército, tardó tres años en tomarla y destruirla.

Ese sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y perecedera, tiene un calor distinto al de la grandeza nacional. La energía de la que procede es muy intensa y perfectamente pura. ¿Acaso un hombre no es capaz de heroísmo para proteger a sus hijos o a sus padres ancianos, los cuales no se asocian comúnmente al prestigio de la grandeza? Un amor perfectamente puro hacia la patria tiene afinidades con los sentimientos que le inspiran a un hombre sus hijos, sus padres ya mayores o una mujer amada. La idea de la debilidad puede inflamar el amor tanto como la de la fuerza, pero se trata de una llama con una muy distinta pureza. La compasión por la fragilidad va siempre unida al amor de la auténtica belleza, pues sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada, y no la tienen, una existencia eterna.

Se puede amar a Francia por la gloria que parece asegurarle una existencia desplegada a lo largo del tiempo y el espacio. O como a algo que, por ser terreno, puede ser destruido, y cuyo valor es por ello tanto mayor.

Son dos amores distintos; quizá, probablemente, incompatibles, aunque el lenguaje los confunda. Aquellos cuyo corazón está mode-

lado para sentir el segundo pueden, por la fuerza de la costumbre, emplear un lenguaje apropiado únicamente para el primero.

Sólo el segundo amor es legítimo para un cristiano, pues sólo él tiene el color de la humildad cristiana. Sólo éste corresponde a esa clase de amor que puede recibir el nombre de caridad. Que nadie piense que tal amor únicamente puede tener como objeto un país desdichado.

La dicha es objeto de compasión con el mismo derecho que la desgracia, porque es terrena, esto es: incompleta, frágil y pasajera. Por otra parte, en la vida de un país siempre hay un cierto grado de desgracia.

Que nadie piense tampoco que tal amor ignoraría o desdeñaría la grandeza auténtica y pura que hay en el pasado, en el presente y en las aspiraciones de Francia. Muy al contrario. La compasión es tanto más tierna y tanto más punzante cuanto mayor sea el bien discernible en el ser que constituye su objeto; además, la compasión predispone a discernir el bien. Cuando un cristiano se representa a Cristo en la cruz, la compasión por él no queda disminuida por la idea de la perfección, ni tampoco lo contrario. Pero, por otro lado, ese amor puede abrir los ojos, sin disimulos ni reticencias, a las injusticias, las crueldades, los errores, las mentiras, los crímenes y las vergüenzas contenidas en el pasado, el presente y los apetitos del país sin verse disminuido por ello; simplemente, se ha tornado más doloroso. Para la compasión el crimen mismo es una razón no ya para el alejamiento sino para la aproximación; para compartir no ya la culpabilidad sino la vergüenza. Los crímenes humanos no han disminuido la compasión de Cristo. Así, la compasión abre los ojos al bien y al mal, y halla en ambos razones para amar. Es el único amor verdadero y justo de aquí abajo.

En este momento es también el único amor adecuado para los franceses. Si los acontecimientos que acabamos de atravesar no bastan para advertirnos de que ha de cambiar nuestra manera de amar a la patria, ¿qué podrá aleccionarnos? ¿Puede haber algo que despierte más la atención que un mazazo en la cabeza?

La compasión por la patria es el único sentimiento que no suena a falso en este momento; que es apropiado al estado en que se hallan las almas y la carne de los franceses; el único que tiene a la vez la humildad y la dignidad adecuadas en la desdicha, y también la simplicidad que ésta exige por encima de todo. Evocar en este momento la grandeza histórica de Francia, sus glorias pasadas y futuras, el esplendor que ha rodeado su existencia, no es posible sin una especie de

rigidez interior que da al tono un no sé qué de forzado. Nada parecido al orgullo conviene a los desdichados.

Para los franceses que sufren, evocar la grandeza entra en la categoría de las compensaciones. La búsqueda de compensaciones en la desgracia constituye un mal. Esa evocación, de repetirse demasiado a menudo, de convertirse en la única fuente de consuelo, puede causar un daño ilimitado. Los franceses están hambrientos de grandeza. Pero a los desdichados no es la grandeza romana lo que les hace falta; o les parece burla, o les emponzoña el alma, como ocurrió en Alemania.

La compasión por Francia no constituye una compensación, sino una espiritualización de los sufrimientos padecidos; es capaz de transfigurar incluso los sufrimientos más carnales, como el hambre y el frío. Quien pase frío y hambre y esté tentado de sentir lástima de sí mismo puede, en lugar de eso, y a través de su propia carne aterida dirigir su lástima hacia Francia; entonces el frío y la sangre harán entrar el amor de Francia por medio de la carne hasta el fondo del alma. Y tal compasión puede franquear sin problemas las fronteras, extenderse a todos los países desdichados, a todos los países sin excepción; pues todas las poblaciones humanas están sometidas a las miserias de nuestra condición. Mientras que el orgullo de la grandeza nacional es por naturaleza excluyente e intransferible, la compasión es por naturaleza universal; únicamente es más virtual para las cosas lejanas y extranjeras y más real, más carnal, más cargada de sangre, de lágrimas y de energía eficaz para las cosas próximas.

El orgullo nacional está lejos de la vida cotidiana. En Francia sólo puede hallar expresión en la resistencia; sin embargo, muchos no tienen ocasión de participar efectivamente en ella o no le dedican todo su tiempo. La compasión por Francia constituye un móvil cuando menos tan enérgico como él para la acción de resistencia, pero además puede expresarse cotidiana e ininterrumpidamente en cualquier ocasión, incluso en las más corrientes, por un acento de fraternidad en las relaciones entre franceses. La fraternidad germina fácilmente en la compasión por una desgracia que, aun imponiendo a cada uno su porción de sufrimiento, pone en peligro algo mucho más precioso que el bienestar de cada cual. El orgullo nacional, ya sea en la prosperidad, ya en la desgracia, es incapaz de suscitar una fraternidad real, cálida. Entre los romanos no la hubo. Ignoraban los sentimientos de ternura.

Un patriotismo inspirado en la compasión confiere a la parte más pobre del pueblo un lugar moral privilegiado. La grandeza nacional sólo constituye un estimulante para las capas sociales inferiores en los

momentos en que cada uno puede esperar, al tiempo que la gloria del país, una porción personal en esa gloria tan grande como desee. Así sucedió en los comienzos del reinado de Napoleón. Cualquier muchacho de Francia, de cualquier suburbio, tenía derecho a albergar en su corazón cualquier sueño respecto a su futuro; ninguna ambición era demasiado grande como para llegar a ser absurda. Se sabía que no todas las ambiciones se cumplirían, pero cada una en particular tenía posibilidades de cumplirse, y muchas podían cumplirse parcialmente. Un singular documento de la época afirma que la popularidad de Napoleón se debía menos a la devoción de los franceses por su persona que a las posibilidades de ascenso, de hacer carrera, que les ofrecía. Ése es exactamente el sentimiento que aparece en *El Rojo y el Negro*. Los románticos fueron niños contrariados por no tener ante ellos perspectivas de ascenso social ilimitado. Persiguieron la gloria literaria como un sustitutivo de esas perspectivas.

Pero ese estímulo sólo se da en momentos de desorden. Y no puede decirse que vaya dirigido al pueblo como tal; pues todo hombre que lo experimenta sueña con salir del pueblo, con abandonar el anonimato que define a la condición popular. Esa ambición, cuando está ampliamente extendida, es consecuencia de un estado social turbado y causa de desórdenes mayores, pues la estabilidad social supone un obstáculo para ella. Aunque constituya un estímulo, no puede decirse que sea cosa sana ni para el alma ni para el país. Es posible que tal estímulo ocupe un lugar importante en el actual movimiento de resistencia; pues, por cuanto respecta al futuro de Francia, se acepta fácilmente la ilusión, y, en cuanto al porvenir personal, cualquiera que haya dado muestras de su valor en la adversidad puede esperar lo que sea en el estado de revolución latente que vive el país. Ahora bien: si es así, se trata de un peligro terrible de cara al período de reconstrucción, por lo que urge dar con otro estímulo.

En tiempos de estabilidad social, cuando —salvo excepción— quienes se hallan en el anonimato permanecen más o menos en él y ni siquiera sueñan con abandonarlo, el pueblo no puede sentirse a gusto en un patriotismo fundamentado en el orgullo y la gloria. Se siente tan extraño como en los salones de Versalles, que, por otro lado, constituyen su expresión. La gloria es lo contrario del anonimato. Si a las glorias militares se añaden las literarias, las científicas y demás, seguirá sintiéndose extraño. Saber que algunos de esos gloriosos franceses surgieron del pueblo no le aportará ningún consuelo en período de estabilidad; pues, por surgir de él, dejaron de pertenecer a él.

Por el contrario, si la patria se les presenta como algo bello, pre-

cioso, pero por un lado imperfecto y por otro muy frágil, expuesto a la desgracia, que hay que amar y preservar, se sentirá más próximo a ella que el resto de clases sociales. Pues el pueblo tiene el monopolio de un conocimiento, quizá el más importante: el conocimiento de la realidad de la desgracia. Por ello comprende mucho más vivamente cuán preciosas son las cosas que merecen ser sustraídas a la desgracia, cuán obligado está cada uno a amarlas, a protegerlas. El melodrama refleja ese estado de la sensibilidad popular. Por qué sea una forma literaria tan mala es algo que valdría la pena estudiar. Pero pese a ser un falso género, en cierto sentido está muy próximo a la realidad.

Si se estableciera entre la patria y el pueblo una relación así, el pueblo ya no sentiría sus propios sufrimientos como crímenes de la patria hacia él sino como males sufridos por la patria en él. La diferencia es inmensa. Aunque desde otro punto de vista es pequeña, y bastaría poca cosa para salvarla. Pero poca cosa que procede de otro mundo. Ello implica una disociación entre la patria y el Estado, sólo posible si es abolida la grandeza de tipo corneliano. Pero se iría a la anarquía si, en compensación, el Estado no hallase medio de conseguir por sí mismo que aumentara el respeto hacia él.

Para ello no debe retornar a las viejas modalidades de la vida parlamentaria y de la lucha de partidos. Lo más importante quizá sea la refundación total de la policía. Sería interesante estudiar a este respecto la policía inglesa. En todo caso, cabe esperar que la liberación del territorio conlleve la liquidación del personal de policía, salvo quienes hayan actuado personalmente contra el enemigo. En su lugar habrá que colocar a hombres que gocen de consideración pública; pero como desgraciadamente hoy en día la fuente principal de tal consideración son el dinero y los títulos, habrá que exigir ya a partir de los agentes e inspectores un grado de instrucción harto elevado, superior a los títulos más serios, y retribuirles ampliamente. Asimismo, si persiste en Francia la moda de las *grandes Écoles* —lo que acaso no sea deseable— será necesaria una para la policía a la que se acceda por concurso. Cierto que se trata de procedimientos toscos, pero es indispensable hacer algo así. Además, y aún más importante, es necesario que categorías sociales tales como las prostitutas y los ex-presidiarios dejen de tener existencia oficial como ganado para diversión de la policía y como proveedores de víctimas y de cómplices a la vez; pues el contacto deshonra a las dos partes, resultando de ello una doble contaminación. Es preciso que ambas categorías queden jurídicamente abolidas.

Asimismo, el delito de falta de probidad hacia el Estado por parte

de los hombres públicos debe ser castigado efectivamente con más severidad que el robo a mano armada.

En su función administrativa, el Estado ha de aparecer como el intendente de los bienes de la patria; un intendente mejor o peor del que razonablemente debe esperarse que en general sea más malo que bueno, pues su cometido es difícil y realizado en condiciones moralmente adversas. La obediencia no es menos obligatoria, pero no porque el Estado tenga un derecho a mandar, sino porque es indispensable para la conservación y la tranquilidad de la patria. Hay que obedecer al Estado, sea el que sea, a la manera de niños afectuosos que por amor a sus padres obedecen a una niñera mediocre a quienes los hubieran confiado aquéllos durante un viaje. Si el Estado no es mediocre, tanto mejor; por otra parte, es necesario que se ejerza la presión de la opinión pública como estímulo para inducirle a salir de la mediocridad; ahora bien, sea o no mediocre, el deber de obediencia es el mismo.

Ni que decir tiene que no es ilimitado, aunque no puede tener otro límite que la rebelión de la conciencia. No es válido ningún otro criterio para establecer sus límites; incluso es imposible que cada uno se señale el propio de una vez por todas. Cuando se siente que no se puede seguir obedeciendo, se desobedece. En todo caso, una condición necesaria, aunque no suficiente, para poder desobedecer sin cometer un delito es la de verse empujado por una obligación tan imperiosa que haya que despreciar todos los riesgos sin excepción. Si uno se siente inclinado a desobedecer, pero no lo hace por la magnitud del peligro en que incurriría haciéndolo, comete una falta imperdonable, según el caso, bien por haber pensado en desobedecer o bien por no haberlo hecho. Por lo demás, siempre que no se está rigurosamente obligado a desobedecer, se está rigurosamente obligado a obedecer. Un país no puede tener libertad si no se admite que la desobediencia a las autoridades públicas, cuando no procede de un sentimiento imperioso del deber, deshonra más que el robo. Dicho de otra forma: el orden público debe ser tenido por más sagrado que la propiedad privada. Los poderes públicos pueden difundir ese modo de ver a través de la enseñanza y de otras medidas oportunas que se trataría de inventar.

Pero sólo la compasión por la patria, la angustiosa y tierna preocupación por evitarle la desgracia, puede darle a la paz, y particularmente a la paz civil, lo que la guerra civil o exterior tiene desgraciadamente por sí misma: algo entusiasmante, conmovedor, poético, sagrado. Sólo esa compasión puede hacernos recuperar el sentimien-

to perdido tanto tiempo ha —y, por otro lado, tan raramente experimentado a lo largo de nuestra historia— que expresaba Théophile[5] en aquel hermoso verso: «La santa majestad de las leyes».

El momento en que escribió ese verso quizá fue el último en que tal sentimiento fuera profundamente experimentado en Francia. Luego vino Richelieu, después la Fronda, Luis XIV y todo lo demás. Vanamente intentó Montesquieu, por medio de un libro, hacerlo penetrar de nuevo en el pueblo. Los hombres de 1789 lo invocaron, pero no lo tenían en el fondo de su corazón o de lo contrario el país no se habría deslizado tan fácilmente hacia la guerra civil y exterior a la vez.

Desde entonces, incluso nuestra lengua se ha vuelto inadecuada para expresarlo. No obstante, ése es el sentimiento —o su réplica más incolora— que se intenta evocar cuando se habla de legitimidad. Pero nombrar un sentimiento no es procedimiento suficiente para suscitarlo. Ésa es una verdad fundamental que olvidamos con frecuencia.

¿Por qué engañarse? En 1939, antes de la guerra, bajo el régimen de los decretos-ley, la legitimidad republicana brillaba por su ausencia. Se había ido como la juventud de Villon —*«qui son partement m'a celé»*—, sin hacer ruido, sin avisar, y sin que nadie hiciera gesto alguno ni dijera una palabra por retenerla. En cuanto al sentimiento de legitimidad, estaba del todo muerto. Que ahora reaparezca en el pensamiento de los exiliados, que ocupe un lugar, junto a otros sentimientos realmente incompatibles con él, en los sueños de curación de un pueblo enfermo, no significa nada o casi nada. Si era nulo en 1939, ¿cómo podría volver a ser eficaz inmediatamente después de años de desobediencia sistemática?

Por otra parte, la Constitución de 1875 no puede volver a ser un fundamento de la legitimidad tras haberse ido a pique en 1940 en medio de la indiferencia o el menosprecio general, tras haber sido abandonada por el pueblo de Francia. Pues el pueblo francés la abandonó. Ni los grupos de resistencia ni los franceses de Londres pueden hacer nada. Si se dejó oír una sombra de pesar, ésta no procedía de una parte del pueblo, sino de los parlamentarios, en quienes su profesión mantenía vivo cierto interés por las instituciones republicanas muertas en cualquier otra parte. Por otro lado, apenas tiene importancia que mucho después haya vuelto a reaparecer un poco. Hoy el hambre confiere a la III República* toda la poesía de una época en la

5. Alusión a Théophile de Viau. Vid. el «Glosario» al final del libro. [*N. d. T.*]

que había pan. Pero es una poesía fugaz, pues al mismo tiempo el sinsabor experimentado durante años y que alcanzó su grado extremo en 1940 persiste aún. (Además, a la III República se la ha condenado en un texto dimanante oficialmente de Londres; a partir de este momento difícilmente puede ser tomada como fundamento de legitimidad.)

No obstante es cierto que a medida que desaparezcan las cosas de Vichy, mientras no surjan instituciones revolucionarias y tal vez comunistas se producirá un retorno de las estructuras de la III República. Aunque sea simplemente porque se creará un vacío y algo será necesario. Pero eso será necesidad; no legitimidad. A algo así no le corresponde fidelidad alguna en el pueblo, sino una triste resignación. Por el contrario, 1789 despierta ecos muy profundos; pero responden sólo a una inspiración, no a unas instituciones determinadas.

Puesto que en nuestra historia reciente se ha producido una ruptura de la continuidad, la legitimidad ya no puede tener un carácter histórico: debe proceder de la fuente eterna de toda legitimidad. Es necesario que las personas que se propongan para gobernar al país admitan públicamente ciertas obligaciones correspondientes a las aspiraciones esenciales del pueblo, eternamente inscritas en el fondo de las almas. Es necesario también que el pueblo confíe en su palabra y en su capacidad y obtenga los medios de atestiguarlo; y, por último, es necesario que el pueblo sienta que al aceptar a los gobernantes se compromete a obedecerles.

La obediencia del pueblo a los poderes públicos, por ser una necesidad de la patria, constituye una obligación sagrada y les da a los poderes públicos mismos, por constituir su objeto, el mismo carácter sagrado. Esto no es una idolatría hacia el Estado propia de un patriotismo a la romana sino lo contrario. El Estado no es sagrado a la manera de un ídolo, sino como los objetos del culto, como la piedra del altar, el agua del bautismo o cualquier otra cosa semejante. De todos es sabido que se trata únicamente de materia. Pero de materia vista como sagrada porque sirve a un objeto sagrado. Ése es el tipo de majestad que conviene al Estado.

Si no se sabe insuflar al pueblo de Francia una inspiración así, sólo habrá alternativa entre el desorden y la idolatría. Ésta puede adoptar la forma comunista. Probablemente así será. También puede adoptar la forma nacional. Verosímilmente tendrá por objeto la pareja tan característica de nuestra época constituida por un hombre aclamado como jefe y la máquina de acero del Estado. La publicidad puede fabricar tales jefes; pero si las circunstancias conducen a tal

función a un hombre de auténtica valía inmediatamente se convertirá en prisionero de su papel de ídolo. Dicho en lenguaje moderno, la ausencia de una inspiración pura no dejará al pueblo francés otras posibilidades que el desorden, el comunismo o el fascismo.

Algunos hay, por ejemplo en América, que se preguntan si los franceses de Londres no se inclinarán hacia el fascismo. Está muy mal plantear la cuestión. Por sí mismas, las intenciones tienen muy poca importancia, salvo cuando se encaminan directamente al mal, pues para el mal siempres hay recursos al alcance de la mano. Pero las buenas intenciones sólo tienen valor unidas a los recursos correspondientes. San Pedro no tenía en modo alguno intención de negar a Cristo; pero lo hizo porque no disponía de la gracia que le hubiera permitido abstenerse. Además, la energía y el tono categórico empleados para afirmar la intención contraria contribuyeron a privarle de dicha gracia. Es un ejemplo que vale la pena meditar en todas las pruebas a que nos somete la vida.

El problema consiste en saber si los franceses de Londres disponen de los medios necesarios para impedir que el pueblo de Francia sucumba al fascismo, al tiempo de reternerle en su caída en el comunismo o el desorden. No siendo el fascismo, el comunismo y el desorden más que expresiones apenas distintas, equivalentes, de un mal único, se trata de saber si tienen remedio para él.

Si no lo tienen, su razón de ser, la conservación de Francia en la guerra, se agota por completo con la victoria, que en este caso debe volverlos a sumir en la multitud de sus compatriotas. Si lo poseen, deben empezar a aplicarlo en gran medida y eficazmente antes de la victoria. Pues un tratamiento semejante no puede iniciarse en medio de los trastornos nerviosos que acompañarán en cada individuo y en las masas a la liberación del país. Menos aún podrá iniciarse cuando los nervios estén calmados, si es que tal calma llega algún día; sería demasiado tarde y ni siquiera constituiría ya un tratamiento.

Lo importante no es que afirmen ante el extranjero su derecho a gobernar Francia; de la misma forma que para un médico lo importante no es afirmar su derecho a curar a un enfermo. Lo esencial es haber establecido un diagnóstico, concebido una terapia, escogido los medicamentos y verificado que estén a disposición del enfermo. Cuando un médico es capaz de todo ello —no sin riesgo de error, aunque con razonables probabilidades de acierto—, entonces, si se le quiere impedir desempeñar su función para poner en su lugar a un charlatán, tiene el deber de oponerse con todas sus fuerzas. Pero si en un lugar sin médicos varios ignorantes se agitan alrededor de un en-

fermo cuyo estado exige los cuidados más precisos e ilustrados, ¿qué importa en manos de cuál de ellos se halle si ha de morir o salvarse únicamente por azar? En tal caso es preferible que esté en manos de quienes le aman. Pues éstos no le impondrán el sufrimiento de una batalla devastadora en su cabecera salvo que se sepan en posesión de un método que lo pueda salvar.

Tercera parte[1]

ECHAR RAÍCES

El problema de hallar un método que permita dotar de inspiración a todo un pueblo es enteramente nuevo. Platón, en el *Político* y en otros lugares, hizo alusiones sueltas al asunto, y sin duda había enseñanzas al respecto en el saber secreto de la Antigüedad pre-romana, un saber que ha desaparecido por completo. Tal vez hubo quien se ocupara todavía de este problema y de otros parecidos en los ambientes de los Templarios y de los primeros francmasones. Montesquieu —salvo error mío— lo ignoró. Rousseau, que tenía una penetrante inteligencia, admitió claramente la existencia del problema pero no fue mucho más allá de eso. No parece que los hombres de 1789 barruntaran siquiera su existencia. Y en 1793, sin que nadie se hubiera molestado en plantear el asunto y menos todavía en estudiarlo, se improvisaron soluciones a toda prisa: las fiestas del Ser supremo, las de la Diosa Razón. Resultaron ridículas, odiosas. En el siglo XIX el nivel de las inteligencias había caído muy por debajo del ámbito en que se plantean semejantes cuestiones.

En nuestro propio tiempo se ha estudiado y se ha profundizado en el problema de la propaganda. Hitler, en particular, ha aportado al respecto una contribución duradera al patrimonio del pensamiento humano. Pero se trata de un problema completamente distinto. La propaganda no va encaminada a suscitar una inspiración: la propaganda cierra, clausura, todos los orificios por los que la inspiración pudiera surgir; llena de fanatismo el alma entera. Los procedimientos

1. Recuérdese que ni la división en partes ni el titulillo «Echar raíces» son de S. Weil, sino de la ed. de A. Camus. El texto que sigue sólo está separado del párrafo anterior por un punto y aparte en la p. 179 [numeración S.W.; 194 según la numeración B.N.F.] del manuscrito. [*N. d. T.*]

propagandísticos no son adecuados para un objetivo que es todo lo contrario de ése. Y no se trata de adoptar los procedimientos opuestos: la relación de causalidad no es tan simple.

Tampoco hay que pensar que la inspiración de un pueblo es un misterio reservado únicamente a Dios, y que, por consiguiente, escapa a cualquier método. El grado supremo y perfecto de la contemplación mística es algo infinitamente más misterioso que eso, y no obstante san Juan de la Cruz ha escrito unos tratados sobre el modo de alcanzarla que, por su precisión científica, superan a todo lo escrito por los psicólogos o pedagogos de nuestra época. Si creyó que su deber era escribirlos, sin duda tenía razón, pues era competente; la belleza de su obra es un indicio suficientemente evidente de autenticidad. A decir verdad, desde una indeterminada antigüedad, muy anterior al cristianismo, hasta la segunda mitad del Renacimiento, siempre se admitió universalmente que existe un método para todo lo que tiene que ver con el bien del alma y respecto de las cosas espirituales. El dominio cada vez más metódico que los hombres ejercen sobre la materia desde el siglo XVI les ha inducido a creer, por contraste, que las cosas del alma son o bien arbitrarias o bien están abandonadas a una magia, a la eficacia inmediata de las intenciones y de las palabras.

No es así. En la creación todo está sometido a un método, incluidos los puntos de intersección entre este mundo y el otro. Eso es lo que señala la palabra *Logos,* que más que palabra quiere decir relación. Simplemente, el método es distinto cuando es distinto el ámbito. A medida que se asciende crece en rigor y en precisión. Muy extraño sería que el orden de las cosas materiales reflejara mejor la sabiduría divina que el orden de las cosas del alma. Lo cierto es lo contrario.

Para nosotros resulta penoso que este problema, sobre el cual —salvo error— no hay nada que pueda guiarnos, sea precisamente el problema que hoy tenemos que resolver urgentemente, corriendo el riesgo no tanto de desaparecer como de no haber existido jamás.

Además, si Platón, por ejemplo, hubiera formulado al respecto una solución general, para salir adelante estudiarla no nos bastaría, pues estamos ante una situación respecto de la cual de poco nos sirve la historia. No nos habla de ningún país que se haya encontrado en una situación parecida siquiera de lejos a la situación en que podrá hallarse Francia en caso de derrota alemana. Y, por otra parte, ignoramos incluso cómo será esa situación. Sólo sabemos que carecerá de precedentes. Así, incluso si supiéramos cómo se insufla una inspiración a un país, no por eso sabríamos el modo de proceder en lo que respecta a Francia.

Por otra parte, puesto que se trata de un problema práctico, conocer una solución general no es indispensable para un caso particular. Cuando una máquina se para, un obrero, un encargado de taller o un ingeniero pueden hallar un procedimiento para volver a ponerla en marcha sin tener un conocimiento general acerca de la reparación de máquinas. En un caso así lo primero que se hace es mirar la máquina. Sin embargo, para mirarla útilmente hay que tener en la cabeza la noción de las relaciones mecánicas.

Análogamente, mirando día a día la cambiante situación de Francia, hay que tener en la cabeza la noción de la acción pública como modo de educación del país.

Haber entendido esta noción, haber puesto atención en ella y haberla comprendido tampoco basta: hay que instalarla permanentemente en el alma, de modo que esté presente en ella incluso cuando la atención se vuelve hacia otro asunto.

El esfuerzo que hay que hacer es tanto mayor cuanto que se trata de una reflexión enteramente nueva para nosotros. Desde el Renacimiento la actividad pública jamás se ha contemplado desde este punto de vista, sino sólo como un medio para establecer una forma de poder considerada deseable desde tal o cual perspectiva.

La educación —tenga por objeto a niños, a adultos, a individuos, a todo un pueblo o a uno mismo— consiste en suscitar móviles. Señalar lo que es ventajoso, lo que es obligatorio o lo que está bien corresponde a la enseñanza. La educación se ocupa de los móviles para la ejecución efectiva. Pues nunca se realiza acción alguna si faltan móviles capaces de proporcionarle la cantidad de energía indispensable.

Tratar de conducir a criaturas humanas —a otro o a uno mismo— hacia el bien señalando tan solo la dirección, sin haber velado por garantizar la presencia de los móviles correspondientes, es como si se quisiera hacer andar un auto sin gasolina pisando el acelerador. O como si se quisiera encender una lámpara de aceite sin haber echado aceite. Este error ha sido denunciado en un texto bastante célebre, bastante leído, releído y citado desde hace veinte siglos. Pero se vuelve a cometer una y otra vez.

Se puede clasificar bastante fácilmente los medios de educación incluidos en la acción pública.

Ante todo, la esperanza y el temor, suscitados mediante promesas y mediante amenazas.

La sugestión.

La expresión, oficial o aprobada por una autoridad oficial, de una parte de los pensamientos que, ya antes de haber sido expresa-

dos, se hallaban realmente en el corazón de las multitudes, o en el corazón de algunos elementos activos de la nación.

El ejemplo.

Las modalidades mismas de la acción y de las organizaciones forjadas para ella.

El primero de los medios es el más grosero, y el que se emplea siempre. El segundo es hoy empleado por todos: se trata del medio cuyo manejo ha sido estudiado genialmente por Hitler.

Los otros tres se ignoran.

Hay que tratar de concebirlos en relación con las tres formas sucesivas que puede tener nuestra acción pública: la forma actual, el acto de la toma del poder en el momento de la liberación del territorio, y el ejercicio del poder a título provisional durante los meses siguientes.

En la actualidad sólo disponemos de dos intermediarios: la radio y el movimiento clandestino. Para la mayoría de los franceses, la radio es casi lo único que cuenta.

El tercero de los cinco procedimientos enumerados no debe confundirse en modo alguno con el segundo. La sugestión, como ha comprendido Hitler, es un secuestro. Constituye una coerción. La repetición, por una parte, y, por otra, la fuerza de que dispone el grupo del que emana o que se propone conquistar, le proporcionan gran parte de su eficacia.

La eficacia del tercer procedimiento es de un tipo completamente distinto. Su fundamento está en la estructura oculta de la naturaleza humana.

Pues sucede que un pensamiento, a veces formulado interiormente, o a veces ni formulado siquiera, trabaja sordamente el alma y no obstante actúa, aunque débilmente, sobre ella.

Si se escucha la formulación de este pensamiento fuera de uno mismo, en boca de otra persona, de alguien a cuyas palabras se presta atención, la idea obtiene una fuerza centuplicada y a veces puede suscitar una transformación interior.

Ocurre también que, conscientemente o no, se puede tener la necesidad de escuchar determinadas palabras; y si tales palabras se pronuncian efectivamente, y además proceden de alguien de quien se espera naturalmente el bien, entonces confortan, inyectan energía y procuran algo así como un alimento.

En la vida privada los amigos o los guías naturales cumplen estas dos funciones que puede desempeñar la palabra; funciones que, de hecho, se dan muy raramente.

Pero hay circunstancias en que el drama público se sobrepone tanto a las situaciones particulares, en la vida personal de cada uno, que muchos pensamientos sordos y necesidades sordas de este tipo resultan ser los mismos para casi todos los seres humanos que componen un pueblo.

Esto suscita la posibilidad de una acción que, pese a tener por objeto a todo un pueblo, sigue siendo esencialmente una acción no ya colectiva sino personal. Y así, lejos de ahogar los recursos profundos ínsitos en el secreto de cada alma —ahogo que por la naturaleza de las cosas produce toda acción colectiva por elevados que sean los objetivos perseguidos—, este tipo de acción los despierta, los excita y los hace crecer.

Pero ¿quién puede realizar semejante acción?

En las circunstancias habituales tal vez no haya lugar alguno en que pueda realizarse. Obstáculos muy poderosos impiden que la pueda acometer un gobierno, aunque sea parcialmente. Y otros obstáculos oponen un impedimento similar a que sea realizada en un ámbito diferente del estatal.

Pero las circunstancias en que se encuentra actualmente Francia son maravillosas, providencialmente favorables al respecto.

Desde muchos otros puntos de vista ha sido desastroso que Francia no haya tenido un gobierno regular en Londres, como tantos otros países. Pero desde la perspectiva que nos ocupa eso es algo excepcionalmente afortunado, y también lo es que la cuestión del Norte de Africa no haya transformado el Comité Nacional en un gobierno regular.

El odio al Estado, que en Francia existe de manera latente, sorda y muy profunda desde Carlos VI, impide que unas palabras que emanen directamente de un gobierno puedan ser acogidas por cada francés como la voz de un amigo.

Y además el general de Gaulle, rodeado de quienes le han seguido, es un símbolo. El símbolo de la fidelidad de Francia a sí misma, concentrada por un momento casi únicamente en él. Y es sobre todo el símbolo de cuanto hay en el hombre de rechazo a la baja adoración de la fuerza.

Cuanto se dice en su nombre posee la autoridad que se le presta a un símbolo. Consiguientemente, quienquiera que hable en su nombre puede a voluntad, y según lo que parezca preferible en tal o cual momento particular, buscar la inspiración al nivel de los sentimientos y los pensamientos que de hecho fermentan en el espíritu de los franceses, o a un nivel más elevado, en este caso tan alto como se quiera;

y en ocasiones nada impide buscarla en la región situada por encima del cielo. Lo que sería un grave inconveniente para palabras procedentes de un gobierno, manchado por la necesidad de las bajezas ligadas al ejercicio del poder, es en sentido contrario conveniente para palabras procedentes de un símbolo, que representa lo más elevado a ojos de cada uno.

Un gobierno que utiliza palabras o pensamientos que están muy por encima de él desacredita las ideas y se vuelve él mismo ridículo en vez de obtener cierto consenso. Eso es lo que se produjo durante la Tercera República con los principios de 1789 y con la fórmula «Libertad, Igualdad, Fraternidad». Y lo que ha pasado con las palabras, en sí mismas de nivel muy elevado, de la pretendida Revolución Nacional*. En este último caso cierto es que la vergüenza de la traición acarreó el descrédito con la velocidad del rayo. Pero casi seguro que en otro caso habría ocurrido lo mismo aunque menos rápidamente.

El movimiento francés de Londres tiene actualmente, acaso por poco tiempo, el privilegio extraordinario de que al ser en amplia medida simbólico le está permitido irradiar las inspiraciones más elevadas sin descrédito y sin que ello signifique un inconveniente para él.

Así, de la irrealidad misma que afecta a este movimiento desde su origen —debida al aislamiento inicial de quienes lo lanzaron—, puede conseguir, si sabe hacer uso de ella, una plenitud de realidad mucho mayor.

«La eficacia se vuelve perfecta en la debilidad», dice san Pablo.

En una situación llena de tan maravillosas posibilidades, una ceguera singular ha engendrado el deseo de descender a la situación trivial y vulgar de un gobierno de emigrados. Que este deseo no se haya cumplido resulta providencial.

Por lo demás, las ventajas de la situación son análogas respecto del extranjero.

Desde 1789 Francia ha ocupado una posición única entre las demás naciones. Eso es cosa reciente, pues 1789 no queda lejos. Desde finales del siglo XIV, la época de la feroz represión de Carlos VI niño en las villas flamencas y francesas, hasta 1789, Francia sólo había representado a ojos del extranjero, desde el punto de vista político, la tiranía del absolutismo y el servilismo de los súbditos. Cuando Du Bellay* escribía: «Francia, madre de las artes, de las armas y de las leyes», la última palabra estaba de más. Como mostró muy bien Montesquieu —y había explicado antes Retz con lucidez genial—, desde la muerte de Carlos VI* no hubo leyes en Francia. De 1715 a 1789 Francia se puso a aprender de Inglaterra con un fervor lleno de hu-

mildad. En aquella época los ingleses parecían los únicos hombres dignos del nombre de ciudadanos en medio de poblaciones esclavas. Pero a partir de 1792, cuando Francia, tras haber conmovido a todos los oprimidos, se vio envuelta en una guerra en la que tenía por enemigo a Inglaterra, todo el prestigio de las ideas de justicia y de libertad se concentró en ella. De ahí se derivó para el pueblo francés, en el curso del siglo siguiente, una especie de exaltación desconocida para los demás pueblos, cuya irradiación recibieron de Francia.

La Revolución francesa ha correspondido —desgraciadamente, por lo demás— a un corte tan violento con el pasado en todo el continente europeo que una tradición que se remonta a 1789 equivale en la práctica a una tradición antigua.

La guerra de 1870 mostró lo que era Francia a ojos del mundo. En esta guerra los agresores fueron los franceses, pese a la astucia de la valija de Ems; la astucia misma prueba que la agresión provino del lado francés. Los alemanes, desunidos y temerosos aún por el recuerdo de Napoleón, creían que iban a ser invadidos. Quedaron muy sorprendidos al penetrar en Francia como si fuera de mantequilla. Pero aun más sorprendidos quedaron al ser contemplados con horror por los europeos cuando su única culpa consistía en haberse defendido victoriosamente. Sin embargo, la vencida fue Francia; y, a pesar de Napoleón, bastaba 1789 para que los vencedores suscitaran horror.

En el diario íntimo del príncipe imperial Federico puede advertirse qué dolorosa sorpresa causó en los mejores alemanes esa censura europea, para ellos incomprensible.

De ahí nace tal vez el complejo de inferioridad de los alemanes, la mezcla aparentemente contradictoria de mala conciencia y convencimiento de ser objeto de una injusticia, y su feroz reacción. En cualquier caso, a partir de aquel momento el prusiano sustituyó a lo que hasta entonces había parecido el prototipo del alemán, es decir, el músico soñador de ojos azules, *gutmütig*, fumador de pipa y bebedor de cerveza, completamente inofensivo, que se encuentra todavía en Balzac. Y Alemania empezó a parecerse cada vez más a su nueva imagen.

Francia ha padecido un prejuicio moral apenas menor. Se admira su recuperación después de 1871. Pero no se percibe a qué precio se logró. Francia se volvió realista. Dejó de creer en sí misma. La matanza de la Comuna, sorprendente tanto por la cantidad de las víctimas como por su ferocidad, inculcó permanentemente en los obreros la idea de ser los parias, los excluidos de la nación; y en los burgueses, a consecuencia de su mala conciencia, una especie de temor físico a los

obreros. Eso pudo advertirse aún en junio de 1936, y el hundimiento de junio de 1940 es en cierto sentido una consecuencia directa de aquella guerra civil de 1871, tan breve y tan sangrienta, que ha perdurado sordamente durante tres cuartos de siglo. Desde entonces la amistad entre los jóvenes de las universidades y el pueblo, amistad de la que todo el siglo XIX obtuvo una especie de alimentación, se convirtió en un mero recuerdo. Por otra parte, la humillación de la derrota orientaba el pensamiento de la juventud burguesa, por reacción, hacia la más mediocre de las concepciones de la grandeza nacional. Obsesionada por los territorios que había perdido, Francia no se sentía capaz de una vocación más alta que la de la conquista.

Así se convirtió Francia en una nación como las demás, que sólo pensaba en conseguir del mundo su ración de carne amarilla y negra y en conseguir la hegemonía en Europa.

Tras una vida de exaltación tan intensa, la caída a un nivel tan bajo no podía producirse sin un profundo malestar, cuyo punto extremo ha sido junio de 1940.

Hay que decirlo porque es cierto: la primera reacción de Francia tras el desastre ha consistido en vomitar su propio pasado, su pasado más próximo. Ello no fue consecuencia de la propaganda de Vichy. Por el contrario, fue la causa que al principio dio a la Revolución Nacional una apariencia de éxito. Y fue una reacción sana y legítima. El único aspecto del desastre que puede ser visto como un bien consistió en vomitar un pasado cuya culminación había sido justamente el desastre mismo. Un pasado en el que Francia no había hecho más que reclamar los privilegios de una misión de la que había renegado porque ya no creía en ella.

En el extranjero el hundimiento de Francia sólo ha suscitado emoción donde el espíritu de 1789 había aportado algo.

La aniquilación momentánea de Francia como nación puede permitirle volver a ser lo que ha sido para las naciones y lo que durante tanto tiempo se ha esperado que volviera a ser: una inspiración. Y para que Francia vuelva a ser grande en el mundo —una grandeza indispensable para la propia salud de su vida interior— es preciso que se convierta en una inspiración antes de que se convierta otra vez, con la derrota de sus enemigos, en una nación. Después de eso, seguramente, le resultaría imposible serlo por varias razones.

También en esto el movimiento francés de Londres está en la mejor situación que pudiera soñarse, si sabe utilizarla. Es justamente tan oficial como hay que serlo para hablar en nombre de un país. Al no tener sobre los franceses una autoridad gubernamental siquiera

nominal, o siquiera ficticia, y al obtenerlo todo del libre consentimiento, posee algo de la naturaleza de un poder espiritual. La fidelidad incorruptible en los momentos más sombríos y la sangre que a diario se vierte libremente en su nombre le conceden el derecho a emplear con libertad las palabras más bellas del lenguaje. Está situado justamente como debe estarlo para hacer oír al mundo el lenguaje de Francia. Un lenguaje cuya autoridad no procede del poder, que ha sido aniquilado por la derrota, ni de la gloria, que ha quedado borrada por la vergüenza, sino, ante todo, de una altura de ideas exigida por la tragedia presente, tras una tradición espiritual grabada en el corazón de los pueblos.

Resulta fácil definir la doble misión de este movimiento. Ayudar a Francia a hallar, en el fondo de su desdicha, una inspiración adecuada a su genio y a las necesidades actuales de las gentes en la aflicción. Y difundir esta inspiración, cuando haya sido encontrada o al menos entrevista, por todo el mundo.

Si se emprende esta misión doble, muchas cosas de orden menos elevado nos serán dadas por añadidura. Pero si primero son perseguidas estas últimas, por esta razón misma nos serán negadas.

Como es natural, no se trata de una inspiración verbal. Toda inspiración real pasa a los músculos y se exterioriza en acciones; y hoy las acciones de los franceses sólo pueden ser las que contribuyan a expulsar al enemigo.

No obstante, no sería justo pensar que el movimiento francés de Londres sólo tiene por misión la de elevar al mayor grado de intensidad posible la energía de los franceses en la lucha contra el enemigo.

Su misión consiste en ayudar a Francia a volver a encontrar una inspiración auténtica; una inspiración que por su misma autenticidad se desborde naturalmente en un despliegue de esfuerzo y de heroísmo para la liberación del país.

Y esto no es lo mismo.

Ya que es necesario realizar una misión de un orden tan elevado, los medios vulgares y eficaces de las amenazas, de las promesas y de la sugestión no pueden bastar.

Al contrario: el empleo de palabras que respondan a pensamientos sordos y a necesidades sordas de los seres humanos que componen el pueblo francés es un procedimiento maravillosamente adecuado para la tarea que se trata de realizar, siempre que se ponga en práctica como es debido.

Para ello es necesario ante todo un organismo receptor en Francia. Esto es: gentes cuya primera tarea, cuya primera preocupación,

sea discernir esos pensamientos sordos, esas necesidades sordas, y comunicarlos a Londres.

Para esta tarea es indispensable un interés apasionado por los seres humanos, cualesquiera que sean, y por su alma: la capacidad de ponerse en el lugar del otro y de prestar atención a los signos de los pensamientos no expresados; cierto sentido intuitivo de la historia en curso de realización, y la facultad de expresar por escrito matices delicados y relaciones complejas.

Dada la amplitud y la complejidad de la cosa a observar, esos observadores deberían ser muchos, aunque en realidad eso es imposible. Pero lo urgente es al menos emplear de este modo a quienquiera que se pueda emplear así, sin excepciones.

Suponiendo que en Francia hay un órgano receptor, insuficiente —no puede menos que serlo— pero real, la segunda operación, con mucho la más importante, tiene lugar en Londres. Consiste en escoger. Esa operación es la que puede modelar el alma del país.

El conocimiento de las palabras que pueden tener eco en el corazón de los franceses, como respondiendo a algo que ya está en su corazón, en tanto que conocimiento es sólo una cuestión de hecho. No contiene ninguna indicación acerca del bien, y la política, como cualquier actividad humana, es una actividad dirigida hacia un bien.

El estado del corazón de los franceses es simplemente un hecho. En principio ello no es bueno ni malo; en realidad está compuesto de una mezcla de bien y de mal, en unas proporciones que pueden variar mucho.

Ésta es una verdad evidente, pero merece la pena repetirla porque la sentimentalidad naturalmente relacionada con el exilio podría hacerla olvidar.

Entre cuantas palabras pueden despertar eco en el corazón de los franceses hay que elegir aquéllas para las cuales es bueno que se despierte eco; repetirlas unas y otra vez, y callar las otras para provocar la extinción de lo que conviene que desaparezca.

¿Cuáles son los criterios de la elección?

Cabe concebir dos. Uno, el bien, en el sentido espiritual de la palabra. El otro, la utilidad. Es decir, naturalmente, la utilidad en relación con la guerra y los intereses nacionales de Francia.

A propósito del primer criterio, ante todo hay que examinar un postulado. Hay que medirlo muy atenta y largamente, en el alma y en conciencia, y luego adoptarlo o rechazarlo de una vez para siempre.

Un cristiano únicamente puede adoptarlo.

Se trata del postulado según el cual lo que espiritualmente está

bien, está bien desde todos los puntos de vista, en todas las relaciones y en cualquier momento y lugar, en todas las circunstancias.

Eso es lo que expresa Cristo con las palabras: «¿Acaso se cogen racimos maduros en los espinos o higos en los cardos? Así, todo árbol bueno da buenos frutos, y el árbol malo da frutos malos. Un buen árbol no puede dar mal fruto, ni fruto bueno un árbol podrido».

El sentido de estas palabras es como sigue. Por encima del ámbito terrestre, carnal, en el que se mueven de ordinario nuestros pensamientos, y que en todas partes es una mezcla inseparable de bien y de mal, hay otro ámbito, el espiritual, en el que el bien es únicamente bien, e incluso en el ámbito inferior no produce más que bien; y un ámbito en el que el mal es únicamente mal y no produce más que mal.

Ello es una consecuencia directa de la fe en Dios. El bien absoluto no sólo es el mejor de todos los bienes —pues en tal caso sólo sería un bien relativo— sino el bien único, total, que comprende en sí en grado eminente todos los bienes, incluso los buscados por los hombres que se apartan de él.

Todo bien puro salido directamente de él posee una propiedad análoga a ésta.

Así, entre la lista de los ecos susceptibles de ser excitados por Londres en el corazón de los franceses, hay que escoger ante todo lo que es pura y auténticamente un bien, sin consideración de oportunidad alguna, sin más examen que el de la autenticidad; y es preciso devolverles a los franceses todo eso, haciéndolo con frecuencia, incansablemente, por medio de palabras tan sencillas como se pueda.

Naturalmente, cuanto sea únicamente mal, odio y bajeza debe ser rechazado igualmente sin consideración de oportunidad.

Quedan los móviles intermedios, que son inferiores al bien espiritual sin ser por sí mismos necesariamente malos, y para los que sí se plantea la cuestión de la oportunidad.

En el caso de cada uno de éstos, hay que examinar, enteramente si es posible, recorriéndolos de verdad por completo, todos los efectos que puede producir desde tal y cual punto de vista y en tal y cual conjunto de circunstancias.

Si no se hace así, se puede provocar por error lo que no se quiere producir en vez de lo que sí se quiere.

Por ejemplo: los pacifistas, después de 1918, creyeron que para ser escuchados más fácilmente debían apelar al deseo de seguridad y de comodidad. Esperaban lograr así suficiente influencia para dirigir la política exterior del país. Y creían que llegado el caso la dirigirían de tal modo que la paz quedaría asegurada.

No se preguntaron qué efectos tendrían los móviles suscitados y fomentados por ellos en el caso de que la influencia obtenida, pese a ser grande, no fuera la suficiente para lograr dirigir la política exterior.

Sólo si se hubieran planteado la cuestión habrían percibido, y además claramente, la respuesta. En un caso así, los móviles suscitados de ese modo no podían impedir la guerra ni retrasarla, sino sólo hacerla ganar en el terreno más agresivo y más belicoso, y deshonrar así por mucho tiempo el propio amor por la paz.

Dicho de pasada: el funcionamiento mismo de las instituciones democráticas, tal como lo entendemos, es una invitación perpetua a esta especie de negligencia criminal y fatal.

Para evitar cometerla, hay que preguntarse a propósito de cada móvil: este móvil, ¿puede producir efectos en tal y tal medio, y en tal otro más?, ¿puede producir efectos en tal y cual ámbito, y en tal otro? Se pueden producir las situaciones tal y tal; ¿y cuál más? En cada una de ellas, ¿qué efectos podría producir en cada medio, en cada ámbito, y hacerlo inmediatamente, y más tarde, y aun luego?, ¿desde qué perspectivas cada uno de estos efectos posibles sería ventajoso y desde cuáles dañino?, ¿cuál parece el grado de probabilidad de cada posibilidad?

Hay que considerar atentamente cada uno de estos puntos y todos ellos en su conjunto; hay que suspender por unos momentos toda inclinación hacia una opción, y luego decidir. Y correr, como en toda decisión humana, el riesgo del error.

Cuando se ha tomado una decisión, hay que someterla a la prueba de la aplicación; y, naturalmente, el aparato registrador situado en Francia se esforzará por discernir progresivamente los resultados.

Pero la expresión verbal es sólo un comienzo. La acción es un útil más poderoso que ella para el modelado de las almas.

Respecto de los móviles, tiene una propiedad dual. Ante todo, un móvil no es veraderamente real en el alma hasta que ha provocado una acción ejecutada por el cuerpo.

No basta fomentar tales o cuales móviles ya existentes, o en embrión, en el corazón de los franceses, contando con éstos para dar salida a sus propios móviles en forma de acciones.

Además, en la mayor medida posible, lo más continuadamente posible, con el mayor número posible de detalles y por todos los medios adecuados, sean la radio u otros, Londres tiene que señalar las acciones.

En cierta ocasión un soldado, relatando su propio comportamiento durante una campaña, decía: «Obedecí todas las órdenes, pero

sentía que para mí hubiera resultado imposible, hubiera estado infinitamente por encima de mi valor, correr hacia el peligro voluntariamente y sin órdenes».

Esta observación contiene una verdad muy profunda. Una orden es un estimulante de eficacia increíble. Contiene en sí misma, en determinadas circunstancias, la energía indispensable para la acción que señala.

Dicho de pasada: estudiar en qué consisten estas circunstancias, lo que las define, cuáles son sus variedades y elaborar la lista completa de todas ellas sería conseguir la llave para la solución de los problemas más esenciales y más urgentes de la guerra y de la política.

La responsabilidad claramente admitida, que impone obligaciones precisas y muy estrictas, lleva hacia el peligro igual que una orden. Sólo se presenta cuando se está comprometido en la acción, y como consecuencia de tales y cuales circunstancias determinadas de la acción. La aptitud para reconocerla es tanto mayor cuanto más clara es la inteligencia, pero depende más, incluso, de la honestidad intelectual, virtud infinitamente preciosa que impide mentirse a sí mismo para evitar las dificultades.

Los que son capaces de exponerse al peligro sin la presión de una orden o de una responsabilidad precisa pueden dividirse en tres clases. Están los que por naturaleza tienen mucho ánimo, un temperamento en gran medida extraño al miedo, una imaginación poco proclive a la pesadilla: éstos a menudo corren hacia el peligro con ligereza, con espíritu aventurero, sin prestar gran atención al hecho de haber optado por el peligro. También están aquéllos para quienes resulta difícil tener valor, pero que consiguen energía por móviles impuros. El deseo de honores o de venganza, o el odio, son ejemplos de este tipo de móviles. Hay muchas gentes así, y son muy diferentes según los caracteres y las circunstancias. Y están, por último, los que obedecen a una orden particular y directa procedente de Dios.

Este último caso es menos raro de lo que suele creerse; pues cuando existe suele ser un secreto, e incluso a menudo un secreto para el propio interesado. Pues quienes se hallan en este caso a veces son de los que creen que no creen en Dios. No obstante, aunque menos raro de lo que se cree, desgraciadamente no es muy frecuente.

A las otras dos categorías les corresponde un valor que, pese a que frecuentemente es muy espectacular y se le honra con el nombre de heroísmo, es muy inferior en calidad humana al del soldado que obedece las órdenes de sus jefes.

El movimiento francés de Londres tiene justamente el grado de

carácter oficial adecuado para que las directivas que envíe contengan el estimulante de las órdenes sin oscurecer por ello la especie de ebriedad lúcida y pura que acompaña al libre consentimiento y al sacrificio.

De ello se derivan para él posibilidades y responsabilidades inmensas.

Cuanto más haya en Francia acciones realizadas por órdenes suyas y gentes que actúen a sus órdenes, más posibilidades tendrá Francia de recuperar un alma que le permita un regreso triunfal en la guerra —triunfal no sólo en sentido militar, sino espiritual— y una reconstrucción de la patria en la paz.

Además de la cantidad, el problema de la elección de las acciones es capital.

Es capital desde varios puntos de vista, algunos de los cuales son de una altura y una importancia tan elevadas que hay que considerar desastrosa la compartimentación que pone este ámbito enteramente en manos de los técnicos de la conspiración.

De un modo enteramente general, en cualquier tipo de ámbito, resulta inevitable que predomine el mal dondequiera que la técnica resulte ser enteramente o casi enteramente soberana.

Los técnicos siempre tienden a convertirse en soberanos porque saben que dominan su asunto, y eso es legítimo en ellos. La responsabilidad del mal que es su inevitable consecuencia cuando llegan a ser soberanos incumbe exclusivamente a los que les han dejado actuar. Cuando se les deja hacer, siempre se debe sólo a que se tiene en cuenta únicamente una concepción clara y precisa de los fines particulares a los que tal o cual técnica debe estar subordinada.

La dirección dada por Londres a la acción desarrollada en Francia debe responder a varios fines.

El más evidente es el fin militar inmediato, en lo relativo a las informaciones y a los sabotajes.

Desde este punto de vista, los franceses de Londres no pueden ser otra cosa que intermediarios entre las necesidades de Inglaterra y la buena voluntad de los franceses de Francia.

La extrema importancia de estas cosas es evidente cuando se advierte que cada vez está más claro que serán las comunicaciones más que las batallas las que decidirán la guerra. La pareja locomotoras-sabotaje es simétrica a la pareja barco-submarino. La destrucción de las locomotoras equivale a la de los submarinos. La relación entre estas dos especies de destrucción es la que hay entre la ofensiva y la defensiva.

No menos esencial es la desorganización de la producción.

El volumen y la cantidad de nuestra influencia sobre la acción desarrollada en Francia dependen principalmente de los medios materiales que los ingleses ponen a nuestra disposición. Nuestra influencia en Francia, la que tenemos y aun más la que podemos conseguir, puede ser de preciosa utilidad para los ingleses. Existe pues una necesidad mutua, pero la nuestra es mucho mayor al menos en lo inmediato, que harto a menudo es lo único que cuenta.

En esta situación, si entre ellos y nosotros no se dan relaciones no sólo buenas, sino cálidas, realmente amistosas y en cierto sentido íntimas, se trata de algo intolerable y que debe terminar. Cuando unas relaciones humanas no son como deben ser generalmente es culpa de los dos lados. Pero siempre resulta más útil pensar en las culpas propias, para ponerles fin, que en las del otro. Además, la necesidad es mucho mayor por nuestra parte, cuando menos la inmediata. Por otro lado, nosotros somos emigrados que ellos han acogido, y existe una deuda de gratitud. Por último, es notorio que los ingleses no tienen la capacidad salir de sí mismos y ponerse en el lugar del otro; sus mejores cualidades y su propia función en el planeta son casi incompatibles con esa capacidad. La cual, de hecho, es por desgracia bastante rara también entre nosotros; pero pertenece por la naturaleza de las cosas a lo que se llama la vocación de Francia. Por todos esos motivos nos corresponde a nosotros hacer el esfuerzo de llevar las relaciones al grado conveniente de calor. Por nuestra parte es necesario que un sincero deseo de comprensión, libre, naturalmente, de cualquier matiz de servilismo, traspase su reserva y llegue a la verdadera capacidad de amistad que ésta disimula.

Los sentimientos personales desempeñan en los grandes acontecimientos del mundo un papel que nunca se vislumbra en toda su extensión. Que haya o no amistad entre dos hombres, entre dos medios sociales, puede resultar decisivo en ciertos casos para el destino del género humano.

Ello es enteramente comprensible. Una verdad sólo aparece en el espíritu de un ser humano particular. ¿Cómo puede éste comunicarla? Si trata de exponerla, no será escuchado, pues los demás, al no conocer tal verdad, no la reconocerán como tal; no sabrán que lo que está a punto de decir es verdad, y no le concederán la atención suficiente para apercibirse de ello pues no tendrán motivo alguno para realizar ese esfuerzo de atención.

Pero la amistad, la admiración, la simpatía o cualquier otro sentimiento benevolente les dispondrá naturalmente a cierto grado de

atención. Un hombre que tiene algo nuevo que decir —pues no es necesaria atención ninguna para los lugares comunes— sólo puede ser escuchado al principio por los que le quieren.

Por tanto la circulación de las verdades entre los hombres depende enteramente del estado de los sentimientos; y así ocurre para todas las especies de verdades.

Entre exiliados que no olvidan su país —y quienes lo olvidan están perdidos— el corazón está tan irresistiblemente vuelto hacia la patria desgraciada que quedan pocos recursos afectivos para la amistad respecto del país en que se habita. Esta amistad sólo puede germinar y crecer realmente en su corazón si se hacen una especie de violencia. Pero esta violencia es una obligación.

Los franceses que están en Londres no tienen obligación más imperiosa hacia el pueblo francés, que vive con los ojos puestos en ellos, que hacer de modo que entre ellos y la élite de los ingleses exista una amistad real, viva, cálida, íntima y eficaz.

Aparte de la utilidad estratégica, otras consideraciones deben pesar en la elección de las acciones. Tienen mucha más importancia, pero vienen en segundo lugar porque la utilidad estratégica es una condición para que la acción sea real; cuando aquélla falta hay agitación pero no acción, y la virtud indirecta de la acción, que es su mérito principal, falta igualmente.

Esta virtud indirecta es, una vez más, doble.

La acción otorga plena realidad a los móviles que la producen. La expresión de estos móviles, entendida desde fuera, no les da más que una semi-realidad. La acción tiene una virtud completamente distinta.

En el corazón pueden coexistir muchos sentimientos. La elección de los que, tras haberlos discernido en el corazón de los franceses, hay que llevar al grado de existencia que confiere la expresión oficial, es una elección ya limitada por necesidades materiales. Si, por ejemplo, se habla a los franceses un cuarto de hora cada noche, si es necesario repetirse a menudo porque las interferencias impiden tener la seguridad de haber sido oído, y cuando de todas maneras la repetición es una necesidad pedagógica, sólo puede decirse un número limitado de cosas.

Cuando se pasa al ámbito de la acción los límites son más estrechos aún. Hay que realizar una nueva elección, según los criterios esbozados ya.

Hay que estudiar el modo en que un móvil se convierte en un acto. Un mismo acto puede ser producido por tal, cual o incluso tal

otro móvil, o por una mezcla de ellos; o, por el contrario, cierto móvil no puede suscitarlo.

Para llevar a las gentes no sólo a realizar determinada acción, sino a realizarla bajo el impulso de un móvil dado, el mejor procedimiento, y acaso el único, parece consistir en la asociación establecida por medio de la palabra. Esto es: cada vez que la radio aconseja una acción, el consejo debe ir acompañado de la expresión de uno o algunos móviles; y cuantas veces se repita el consejo hay que expresar de nuevo el móvil.

Cierto es que las instrucciones necesarias se comunican por una vía distinta de la radio. Pero todas deberían estar dobladas de incitaciones transmitidas por radio, relativas al mismo objeto, designándolo tan solo en la medida en que lo permita la prudencia, sustrayendo precisiones pero adicionando la expresión de los móviles.

En lo que a los móviles respecta, la acción posee una segunda virtud. No sólo confiere realidad a unos móviles que antes sólo existían en estado semifantasmal. También hace surgir en el alma móviles y sentimientos que antes no existían en absoluto.

Esto se produce cuantas veces el adiestramiento o la coerción de las circunstancias impulsa la acción más allá de la suma de energía contenida en el móvil que la ha producido.

Este mecanismo —cuyo conocimiento es esencial tanto para la gobernación de la propia vida cuanto para la acción sobre los demás— también puede suscitar el mal o el bien.

Por ejemplo: frecuentemente ocurre que un enfermo crónico, cuidado con ternura en una familia por obra de un afecto sincero, termine haciendo nacer entre los suyos una hostilidad sorda, inconfesada, porque se han visto obligados a dedicarle más energía que la contenida en el afecto.

Entre las gentes sencillas, en quienes tales obligaciones, añadidas a las fatigas habituales, son tan gravosas, a veces surge una apariencia de insensibilidad, o incluso de crueldad, incomprensible desde fuera. Por eso, como señalaba en cierta ocasión caritativamente *Gringoire,* el caso de los niños mártires se da entre las gentes sencillas más que entre otras gentes.

Una maravillosa historia budista ilustra los recursos de este mecanismo para producir el bien.

Cierta tradición budista cuenta que Buda ha prometido hacer subir al cielo, consigo, a cualquiera que diga su nombre con el deseo de que le salve. En esta tradición se basa la práctica llamada «La recitación del nombre del Señor». Consiste en repetir cierto número de

veces unas sílabas sánscritas, chinas o japonesas que significan: «Gloria al Señor de Luz».

Un joven monje budista estaba inquieto por la salvación eterna de su padre, un viejo avaro que no pensaba más que en el dinero. El prior del convento hizo llamar al viejo y le prometió una moneda por cada vez que practicara la recitación del nombre del Señor; si acudía cada noche a decir lo que se le debía, se le pagaría. El viejo, contento, consagró todos sus momentos disponibles a esta práctica. Cada noche acudía a cobrar al convento. Y de pronto dejó de ir. Al cabo de una semana el prior envió al joven monje a saber de su padre. Se supo así que el viejo estaba ahora absorbido por la recitación del nombre del señor hasta el punto de no poder contar al mismo tiempo las veces que la practicaba, y eso era lo que le impedía ir a buscar su dinero. El prior le dijo al joven monje que había que esperar sin hacer nada. Algún tiempo después el viejo llegó al convento con los ojos radiantes y contó que había tenido una iluminación.

A fenómenos de este tipo alude el precepto de Cristo: «Acumulad tesoros en el cielo, pues donde esté vuestro tesoro estará vuestro corazón».

Esto significa que hay acciones que tienen la virtud de llevar de la tierra al cielo una parte del amor que hay en el corazón de un ser humano.

Un avaro no es un avaro cuando empieza a atesorar. Le estimula primero, sin duda, la idea de los goces que procura el dinero. Pero los esfuerzos y las privaciones que se impone diariamente producen una exaltación. Cuando el sacrificio supera con mucho el impulso inicial, el tesoro, objeto del sacrificio, se convierte para él en un fin en sí mismo, al que subordina la propia persona. La manía del coleccionista descansa en un mecanismo análogo, y se podrían citar muchos otros ejemplos.

Así, cuando los sacrificios hechos por un objeto superan en mucho el impulso que los ha causado se deriva de ello, respecto del objeto, o bien un movimiento de rechazo o una vinculación de un tipo nuevo y más intenso, extraña al impulso original.

En el segundo caso, hay bien o hay mal según la naturaleza del objeto.

Si en el caso del enfermo a menudo hay rechazo, es porque este tipo de esfuerzo carece de futuro; a la acumulación interior de la fatiga no corresponde nada exterior. El avaro, en cambio, ve crecer su tesoro.

Por otra parte, hay situaciones y combinaciones de caracteres ta-

les que un enfermo puede inspirar en una familia, por el contrario, un afecto fanático. Estudiando suficientemente todo esto sin duda sería posible discernir las leyes que lo gobiernan.

Pero incluso un conocimiento sumario de estos fenómenos puede proporcionarnos reglas prácticas.

Para evitar el efecto de rechazo hay que prever el agotamiento posible de los móviles; de vez en cuando hay que dar la autoridad de la expresión oficial a móviles nuevos para las mismas acciones: unos móviles que respondan a lo que haya podido germinar espontáneamente en el secreto de los corazones.

Y, sobre todo, hay que procurar que el mecanismo de transferencia que vincula al avaro a su tesoro funcione de modo que produzca el bien y no el mal; hay que evitar o en todo caso reducir al mínimo estricto todo el mal que pudiera suscitarse de este modo.

Resulta fácil comprender cómo.

El mecanismo en cuestión consiste en lo siguiente: una acción, tras haber sido realizada con esfuerzo por motivos exteriores a ella, se convierte en objeto de afecto por sí misma. De ello se deriva el bien o el mal según que la acción sea en sí misma buena o mala.

Si se mata a soldados alemanes para servir a Francia, y al cabo de algún tiempo gusta matar a seres humanos, está claro que es un mal. Si se ayuda a obreros que escapan de ser deportados a Alemania para servir a Francia, y al cabo de algún tiempo gusta ayudar a seres humanos, está claro que es un bien.

No todos los casos son tan claros, pero todos pueden ser examinados de esta manera.

En igualdad de condiciones, hay que escoger siempre los modos de acción que contienen en sí mismos un adiestramiento hacia el bien. Hay que hacerlo muy frecuentemente cuando por otra parte no hay igualdad de condiciones. Hay que hacerlo no sólo por el bien, lo cual ya es de por sí bastante, sino también, por añadidura, por la utilidad.

El mal es un móvil que actúa mucho más fácilmente que el bien, pero una vez que el puro bien se ha convertido en el móvil actuante en el fondo de un alma, es la fuente de un impulso inagotable e invariable, lo cual nunca ocurre con el mal.

Es fácil convertirse en agente doble por patriotismo, para servir mejor al propio país engañando al enemigo. Pero si los esfuerzos que se realizan en esta actividad superan la energía del móvil patriótico, y si además se toma el gusto por la actividad misma, casi inevitablemente llega un momento en que uno mismo no sabe a quién sirve y a quién engaña, o se está dispuesto a servir o a engañar a cualquiera.

Por el contrario, si por patriotismo alguien se ve llevado a realizar acciones que hacen germinar y crecer el amor por un bien superior a la patria, el alma adquiere el temple que convierte a las personas en mártires y la patria se beneficia de ello.

La fe es más realista que la política realista. Quien no tiene esa certidumbre carece de fe.

Por consiguiente, hay que examinar y sopesar muy de cerca cada uno de los modos de acción que constituyen la resistencia ilegal en Francia, recorriendo todo el problema cada vez.

Resulta indispensable al respecto una atenta observación en el lugar mismo de los hechos realizada únicamente desde este punto de vista.

Tampoco hay que excluir que se puedan inventar formas de acción nuevas teniendo en cuenta a la vez estas consideraciones y los objetivos inmediatos.

(Por ejemplo, emprender inmediatamente una amplia conspiración para *destruir documentos oficiales* referentes al control de los individuos por el Estado, destrucción que puede realizarse por procedimientos muy variados, como incendios, etc.; eso reportaría ventajas inmediatas y distantes inmensas.)

Un grado de realidad superior incluso al de la acción es el constituido por la organización que coordina las acciones; cuando una organización así no ha sido fabricada artificialmente, sino que ha crecido como una planta en medio de las necesidades cotidianas, y al mismo tiempo ha sido modelada por una vigilancia paciente de acuerdo con una visión clara del bien, tiene tal vez el grado de realidad más alto posible.

En Francia hay organizaciones. Pero también hay —lo que es de mayor interés incluso— embriones, gérmenes, esbozos de organizaciones en vías de crecimiento.

Hay que estudiarlas, contemplarlas *in situ,* y emplear la autoridad que reside en Londres como un útil para modelarlas discreta y pacientemente, como un escultor que adivina la forma contenida en el bloque de mármol para sacarla a la luz.

Este modelado debe guiarse por consideraciones a la vez inmediatas y no inmediatas.

Cuanto se ha dicho antes a propósito de la palabra y de la acción es también aplicable aquí.

Una organización que cristalice y capte las palabras lanzadas oficialmente, que traduzca su inspiración en palabras diferentes y propias, que las realice en acciones coordinadas para las cuales constitu-

ya una garantía siempre creciente de eficacia, que sea un ambiente vivo, cálido, lleno de intimidad, de fraternidad y de ternura: he aquí la tierra abonada en que los desgraciados franceses, desarraigados por el desastre, pueden vivir y hallar la salvación para la guerra y para la paz.

Esto hay que hacerlo ahora. Después de la victoria, al desencadenarse irresistiblemente los apetitos individuales de bienestar o de poder, será absolutamente imposible iniciar nada.

Hay que hacerlo inmediatamente. Es indescriptiblemente urgente. Errar el momento sería incurrir en una responsabilidad acaso equivalente a un crimen.

La única fuente de salvación y de grandeza para Francia consiste en recuperar el contacto con su genio en el fondo de su desgracia. Eso ha de hacerse ahora, en seguida; cuando la desgracia es aplastante; cuando Francia tiene ante sí, en el futuro, la posibilidad de hacer real la primera luz de consciencia de su genio recuperado, expresándolo a través de una acción guerrera.

Tras la victoria esta ocasión habrá pasado y la paz no ofrecerá otra posibilidad equivalente. Pues es infinitamente más difícil imaginar y concebir una acción de paz que una acción de guerra; para que una inspiración pase a través de una acción de paz debe tener ya un grado elevado de consciencia, de luz, de realidad. Y éste sólo será el caso de Francia en el momento de la paz únicamente si el último período de la guerra ha producido tal efecto. Es preciso que la guerra sea la institutriz que desarrolle y alimente la inspiración, y para ello es preciso que en plena guerra surja una inspiración profunda y auténtica: una verdadera luz.

Es preciso que Francia esté de nuevo plenamente presente en la guerra y participe en la victoria a costa de su sangre. Pero esto no bastaría. Pues podría producirse en las tinieblas, y el provecho real sería entonces escaso.

Es necesario además que el alimento de su energía guerrera no sea otra cosa que su auténtico genio, recobrado en las profundidades de la desgracia, aunque con una grado de consciencia inevitablemente débil al principio, después de semejante noche.

La guerra misma puede entonces convertirlo en una llama.

La verdadera misión del movimiento francés de Londres es, debido a las circunstancias políticas y militares, una misión espiritual antes de ser una misión política y militar.

Podría definirse como la dirección de la consciencia a la escala de todo un país.

El modo de acción política aquí esbozado exige que cada opción vaya precedida de la contemplación simultánea de varias consideraciones de muy diferente especie. Esto implica un grado de atención elevado, casi del mismo orden que el exigido por el trabajo creador en el arte y en la ciencia.

Pero ¿por qué la política, que decide sobre el destino de los pueblos y tiene por objeto la justicia, ha de exigir una atención menor que el arte y la ciencia, que tienen por objeto lo bello y lo verdadero?

La política tiene una afinidad muy estrecha con el arte; con artes como la poesía, la música o la arquitectura.

La composición simultánea en distintos planos es la ley de la creación artística, y lo que constituye su dificultad.

Un poeta, en la disposición de las palabras y en la elección de cada una de ellas, debe tener en cuenta al menos cinco o seis planos de composición. Las reglas de la versificación —número de sílabas y rimas— en la forma del poema que ha adoptado; la coordinación gramatical de las palabras; su coordinación lógica respecto del desarrollo del pensamiento; la sucesión puramente musical de los sonidos contenidos en las sílabas; el ritmo material, por decirlo así, constituido por los cortes, las pausas, la duración de cada sílaba y de cada grupo de sílabas; la atmósfera que crean en torno a cada palabra las posibilidades de sugestión que encierra y el paso de una atmósfera a otra a medida que se suceden las palabras; el ritmo psicológico constituido por la duración de las palabras que corresponden a tal atmósfera o a tal movimiento del pensamiento; los efectos de la repetición y de la novedad; muchas otras cosas, sin duda, y una intuición única de belleza que dé unidad a todo esto.

La inspiración es una tensión de las facultades del alma que hace posible el grado de atención indispensable para la composición en planos múltiples.

Quien no es capaz de tal atención llegará a obtener capacidad para ella si se obstina con humildad, perseverancia y paciencia y si le empuja un deseo inalterable y violento.

Si no es presa de semejante deseo no resulta indispensable que haga versos.

También la política es un arte gobernado por la composición en múltiples planos. Quienquiera que llegue a tener responsabilidades políticas, si tiene hambre y sed de jusiticia, debe desear recibir esta facultad de composición en planos múltiples, y por tanto debe recibirla infaliblemente andando el tiempo.

Sólo que hoy el tiempo apremia. Las necesidades son urgentes.

El método de acción política esbozado aquí supera las posibilidades de la inteligencia humana, al menos en la medida en que esas posibilidades son conocidas. Pero eso es precisamente lo que vale la pena. No hay que preguntarse si se es o no capaz de aplicarlo. La respuesta siempre sería negativa. Hay que concebir esa acción de un modo perfectamente claro; contemplarla prolongada y frecuentemente; hundirla para siempre en ese lugar del alma donde arraigan los pensamientos y hacer que esté presente en todas las decisiones. Tal vez haya entonces una probabilidad de que las decisiones, aunque imperfectas, sean buenas.

Quien compone versos deseando conseguir unos tan bellos como los de Racine jamás hará un buen verso. Menos aún si ni siquiera tiene esta esperanza.

Para producir versos en los que haya alguna belleza hay que haber deseado igualar mediante la disposición de las palabras la belleza pura y divina de la que Platón afirma que está al otro lado del cielo.

Una de las verdades fundamentales del cristianismo es que un progreso hacia una imperfección menor no lo produce el deseo de una imperfección menor. Sólo el deseo de perfección tiene la virtud de destruir en el alma una parte del mal que la mancilla. De ahí el mandato de Cristo: «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto».

Al igual que el lenguaje humano está lejos de la belleza divina, también las facultades sensibles e intelectuales de los hombres están lejos de la verdad y las necesidades de la vida social lejos de la justicia. Por consiguiente, no es posible que la política necesite menos esfuerzos de invención creadora que el arte y la ciencia.

Por esto la casi totalidad de las opiniones políticas y de las discusiones en que se oponen es tan extraña a la política como el choque de las opiniones estéticas en los cafés de Montmartre es extraño al arte. El hombre político en un caso y el artista en el otro sólo pueden encontrar en eso un cierto estimulante, que sólo deben tomar en leves dosis.

Casi nunca se considera la política como un arte de especie tan elevada. Pero es que durante siglos nos hemos acostumbrado a considerarla sólo, o en todo caso principalmente, como la técnica de la adquisición y de la conservación del poder.

Pero el poder no es un fin. Por su naturaleza, por su esencia, por definición, es exclusivamente un medio. Es para la política lo que un piano para la composición musical. Un compositor que necesite un piano para inventar melodías se las verá negras en una aldea donde

no haya uno. Pero si se lo proporcionan, la cuestión consistirá entonces en componer.

Desgraciados como somos, habíamos confundido la fabricación de un piano con la composición de una sonata.

Un método de educación no es gran cosa si no tiene por inspiración la concepción de una cierta perfección humana. Cuando se trata de la educación de un pueblo esta concepción debe ser la de una civilización. No hay que buscarla en el pasado, que sólo contiene lo imperfecto. Menos aún en nuestros sueños de futuro, que necesariamente son tan mediocres como nosotros mismos, y por tanto muy inferiores al pasado. Hay que buscar la inspiración para una educación así, al igual que el método mismo, entre las verdades eternamente inscritas en la naturaleza de las cosas.

He aquí algunas indicaciones al respecto.

Nos separan, principalmente, cuatro obstáculos de una civilización susceptible de tener algún valor. Nuestra falsa concepción de la grandeza; la degradación del sentimiento de la justicia; nuestra idolatría del dinero, y la ausencia en nosotros de inspiración religiosa. Cabe expresarse en primera persona del plural sin vacilar, pues es dudoso que en el presente instante haya un solo ser humano en toda la superficie del globo que escape a esta cuádruple tara, y más dudoso aún que haya uno solo de raza blanca. Pero si algunos hay, como hay que esperarlo pese a todo, están ocultos.

Nuestra concepción de la grandeza es la tara más grave, y no tenemos consciencia de ella como tara. Al menos, como tara en nosotros mismos; en nuestros enemigos nos sorprende, pero, pese a la advertencia contenida en las palabras de Cristo sobre la paja y la viga, ni pensamos en reconocerla como tara nuestra.

Nuestra concepción de la grandeza es la misma que ha inspirado toda la vida de Hitler. Cuando la denunciamos sin el menor atisbo de reproche para nosotros mismos los ángeles deben llorar o reir, en el supuesto de que haya ángeles interesados en nuestra propaganda.

Parece que tan pronto como fue ocupada Tripolitania se puso fin a la enseñanza fascista de la historia. Muy bien. Pero sería interesante saber, en lo que respecta a la Antigüedad, en qué difería la enseñanza fascista de la historia de la enseñanza de la República francesa. La diferencia debía ser escasa, pues Carcopino*, la gran autoridad de la Francia republicana en materia de historia antigua, daba en Roma conferencias sobre la Roma antigua y la Galia muy apropiadas para el lugar y muy bien acogidas.

Hoy los franceses de Londres tienen algunos reproches que ha-

cerle a Carcopino, pero no sobre sus concepciones históricas. Otro historiador de la Sorbona, en enero de 1940, le decía a alguien que había escrito algo bastante duro sobre los romanos: «Si Italia se vuelve contra nosotros habrá tenido usted razón». Como criterio de juicio histórico, eso es insuficiente.

Los vencidos se benefician a menudo de una sentimentalidad que a veces es incluso injusta, pero sólo los vencidos provisionalmente. La desgracia es un prestigio inmenso cuando se le añade el prestigio de la fuerza. A la desgracia de los débiles ni siquiera se le presta atención, y eso cuando no es objeto de rechazo. Cuando los cristianos llegaron al convencimiento sólido de que Cristo, pese a haber sido crucificado, había resucitado después y volvería próximamente en la gloria para recompensar a los suyos y castigar a todos los demás, ya no les aterrorizó suplicio alguno. Pero antes, cuando Cristo era sólo un ser absolutamente puro, fue abandonado cuando le alcanzó la desgracia. Quienes le amaban no fueron capaces de encontrar en su corazón la fuerza necesaria para correr riesgos por él. Los suplicios están por encima del valor cuando para afrontarlos no existe la esperanza de un desquite. No es necesario que el desquite sea personal; un jesuita martirizado en China se ve sostenido por la grandeza temporal de la Iglesia aunque personalmente no pueda esperar socorro alguno. Aquí abajo no hay más fuerza que la fuerza. Esto podría servir de axioma. En cuanto a la fuerza que no es de aquí abajo, el contacto con ella no puede comprarse a un precio menor que el paso por una especie de muerte.

Aquí abajo no hay más fuerza que la fuerza, y esto es lo que da fuerza a los sentimientos, incluida la compasión. Se podría citar cien ejemplos. ¿Por qué los pacifistas de 1918 se enternecieron más por Alemania que por Austria? ¿Por qué la necesidad de vacaciones pagadas le pareció a tanta gente un axioma geométricamente evidente en 1936 y no en 1935? ¿Por qué hay mucha más gente que se interesa por los obreros industriales que por los trabajadores del campo? Etcétera.

Lo mismo ocurre en la historia. Se admira la resistencia heroica de los vencidos cuando la sucesión de los tiempos trae un cierto desquite, y no de otro modo. No hay compasión para las cosas totalmente destruidas. ¿Quién la siente por Jericó, por Gaza, por Tiro, por Sidón, por Cartago, por Numancia, por la Sicilia griega o el Perú precolombino?

Se objetará: ¿cómo llorar la desaparición de cosas de las que, por decirlo así, nada se sabe? No se sabe nada de ellas porque han desapa-

recido. Quienes las destruyeron no creyeron que debían convertirse en conservadores de su cultura.

De manera general, los errores más graves, los que falsean todo el pensamiento, los que extravían el alma, dejándola al margen de lo verdadero y del bien, son indiscernibles. Pues tienen por causa el hecho de que ciertas cosas escapan a la atención. Si escapan a la atención, ¿cómo atender a ellas por esfuerzos que se hagan? Por esta razón la verdad es, por esencia, un bien sobrenatural.

Lo mismo ocurre en lo que respecta a la historia. Los vencidos escapan a su atención. La historia es la sede de un proceso darwiniano más despiadado incluso que el que gobierna la vida animal y vegetal. Los vencidos desaparecen. No son nada.

Se dice que los romanos civilizaron la Galia. No había arte antes del galo-romano; tampoco pensamiento antes de que los galos tuvieran el privilegio de leer los escritos filosóficos de Cicerón, etc.

Sobre la Galia, por decirlo así, no sabemos nada, pero los casi nulos indicios que tenemos prueban suficientemente que todo eso es mentira.

El arte galo no puede ser objeto de memoriales de nuestros arqueólogos porque su materia era la madera. Pero la villa de Bourges era una maravilla de belleza tan pura que los galos perdieron su última campaña porque no tuvieron el valor de destruirla ellos mismos. Naturalmente, César la destruyó, matando al mismo tiempo a la totalidad de los cuarenta mil seres humanos que había en ella.

Por César se sabe que los estudios de los druidas duraban veinte años y consistían en aprender de memoria poemas relativos a la divinidad y al universo. La poesía gala contenía pues, en todo caso, una cantidad tal de poemas religiosos y metafísicos que constituía la materia de veinte años de estudios. Al lado de la increíble riqueza sugerida por este solo indicio, la poesía latina, a pesar de Lucrecio, es cosa miserable.

Diógenes Laercio dice que cierta tradición atribuía a la sabiduría griega diversos orígenes extranjeros, entre ellos los druidas de la Galia. Otros textos indican que el pensamiento de los druidas estaba emparentado con el de los pitagóricos.

Así, en este pueblo había un mar de poesía sacra cuya inspiración sólo nos la permiten representar las obras de Platón.

Todo esto desapareció cuando los romanos exterminaron a la totalidad de los druidas por el crimen de patriotismo.

Cierto es que los romanos pusieron fin a los sacrificios humanos que, según dicen, se practicaban en la Galia. Nada sabemos acerca de

lo que eran, acerca del modo y el espíritu en que se practicaban, ni si era un modo de ejecutar a criminales o la muerte de inocentes, ni, en este último caso, si se hacía con consentimiento o sin él. El testimonio de los romanos es muy vago y no puede admitirse sin desconfianza. Pero lo que sí sabemos a ciencia cierta es que los romanos instituyeron en la Galia y en todas partes la muerte de inocentes no para honrar a los dioses sino para divertir a las multitudes. Era ésta la institución romana por excelencia, la que llevaban a todas partes: ellos, a los que osamos considerar como civilizadores.

Pese a todo, sonaría absurdo que se dijera públicamente que la Galia anterior a la conquista era mucho más civilizada que Roma.

Se trata simplemente de un ejemplo característico. Aunque a la Galia le haya sucedido en el mismo territorio una nación que es la nuestra; aunque el patriotismo tenga entre nosotros, como en todas partes, una fuerte tendencia a expandirse hacia el pasado; y aunque los pocos documentos conservados constituyan un testimonio irrecusable, la derrota de las armas galas es un obstáculo insuperable para que reconozcamos la elevada calidad espiritual de esa civilización destruida.

Ha habido incluso en favor de ello intentos como el de Camille Jullian; pero, al no haber sido nunca el territorio de Troya el asentamiento de una nación, ¿quién se ha tomado la molestia de discernir la verdad, que se manifiesta del modo más evidente en la *Ilíada,* en Herodoto, o en el *Agamenón* de Esquilo, o sea, que Troya se hallaba a un nivel de civilización, de cultura y de espiritualidad muy superior al de quienes la atacaron injustamente y la destruyeron, y que su desaparición ha sido un desastre en la historia de la humanidad?

Con anterioridad a junio de 1940 se podía leer en la prensa francesa, a modo de incitación patriótica, artículos que comparaban el conflicto franco-alemán con la guerra de Troya; en ellos se explicaba que esta guerra era ya una lucha de la civilización contra la barbarie y que los bárbaros eran los troyanos. Pues bien: no hay sombra de motivo para este error, a excepción de la derrota de Troya.

Si es imposible impedir este error a propósito de los griegos, que quedaron llenos de remordimientos por el crimen cometido y prestaron testimonio en favor de las víctimas, ¿cómo no va a serlo a propósito de las demás naciones, cuya invariable práctica consiste en calumniar a los muertos por ellas?

La historia se basa en documentos. Un historiador se veda profesionalmente a sí mismo las hipótesis no basadas en nada. Esto es, aparentemente, muy razonable, aunque en realidad muy deficien-

te. Pues como la documentación tiene lagunas, el equilibrio del pensamiento exige tener presentes hipótesis sin fundamento, a condición de que ello se haga explicitando que carecen de fundamento y siempre que haya varias hipótesis respecto de cada cuestión.

Con mayor razón, es necesario leer los documentos entre líneas, trasladarse uno enteramente, con olvido total de sí mismo, a los acontecimientos evocados, dedicar atención durante mucho tiempo a los pequeños detalles significativos, y discernir en ellos todo su significado.

Pero el respeto por el documento y el espíritu profesional del historiador no disponen a la reflexión para este tipo de ejercicio. El llamado espíritu histórico no llega a atravesar el papel para encontrar la carne y la sangre; ese espíritu consiste en la subordinación de la reflexión al documento.

Pero por la naturaleza misma de las cosas los documentos proceden de los poderosos, de los vencedores. La historia no es más que una compilación de las declaraciones de los asesinos acerca de sus víctimas y sobre sí mismos.

Lo que se llama el tribunal de la historia, así informado, sólo puede juzgar como el tribunal de los *Animales malades de la peste.*

Respecto de los romanos, no se dispone absolutamente de nada más que de los escritos de los romanos mismos y de sus esclavos griegos. Éstos, los desgraciados, entre sus reticencias serviles, dijeron bastante al respecto, si se hace el esfuerzo de leerles con verdadera atención. Pero ¿por qué hay que hacer ese esfuerzo? No hay móvil alguno para ello. No son los cartagineses los que deciden sobre los premios de la Academia ni sobre las cátedras de la Sorbona.

De la misma manera. ¿por qué hacer el esfuerzo de poner en cuestión las informaciones dadas por los hebreos sobre las poblaciones de Canaan que exterminaron o esclavizaron? Quienes hacen los nombramientos para el Instituto católico no son las gentes de Jericó.

Por una de las biografías de Hitler se sabe que uno de los libros que ejercieron mayor influencia en su juventud fue una obra de décima fila sobre Sila. ¿Qué importa que la obra fuera de décima fila? Reflejaba la actitud de lo que se denomina la élite. ¿Quién escribiría sobre Sila con desprecio? Que Hitler haya deseado para sí la grandeza que veía glorificada en ese libro y en todas partes no ha sido un error suyo. Ciertamente, es esa grandeza la que ha alcanzado; esa misma grandeza ante la que todos nos inclinamos con bajeza cuando volvemos los ojos hacia el pasado.

Nos limitamos a la baja sumisión del espíritu a su respecto, pero

no hemos intentado, como Hitler, alcanzarla con nuestras manos. Sin embargo, en esto él vale más que nosotros. Si se reconoce algo como un bien hay que tratar de alcanzarlo. No hacerlo es una cobardía.

Imagínese a ese adolescente miserable, desarraigado, vagando por las calles de Viena sediento de grandeza. Por su parte, estar sediento de grandeza estaba bien. ¿De quién es la culpa de que no haya discernido otro modo de grandeza que el criminal? Desde que el pueblo sabe leer y carece de tradiciones orales son las gentes capaces de manejar la pluma las que proporcionan al público las concepciones de lo que es grande y los ejemplos susceptibles de ilustrarlas.

El autor de ese mediocre libro sobre Sila, y cuantos al escribir sobre Sila o sobre Roma han hecho posible la atmósfera en que ha sido escrito ese libro, y, más en general, todos los que, teniendo autoridad para manejar la palabra o la pluma, han contribuido al ambiente de pensamiento en que creció el adolescente Hitler, son tal vez más culpables que Hitler de los crímenes que comete. La mayoría de esos autores ha muerto, pero los de hoy son iguales que sus antecesores, y el azar de una fecha de nacimiento no les hace más inocentes que ellos.

Se habla de castigar a Hitler. Pero a Hitler no se le puede castigar. Hitler deseaba una sola cosa y la tiene: entrar en la historia. Aunque se le mate, se le torture, se le encarcele o se le humille, la historia estará siempre ahí para proteger su alma de que la alcance el sufrimiento y la muerte. Lo que se le inflija será inevitablemente muerte histórica, sufrimiento histórico: historia. De la misma manera que para quien ha alcanzado el amor perfecto de Dios todo acontecimiento es un bien porque procede de Dios, también para este idólatra de la historia es bueno todo lo que es histórico. Y, además, él tiene una ventaja, pues el puro amor de Dios habita el centro del alma y deja la sensibilidad expuesta a los golpes: no constituye una armadura. La idolatría es en cambio una armadura; impide que el dolor penetre en el alma. Sea lo que sea lo que se le haga a Hitler, nada la impedirá considerarse un ser grandioso. Y, sobre todo, nada impedirá que, dentro de veinte, cincuenta, cien o doscientos años un muchachito soñador y solitario, alemán o no, piense que Hitler fue alguien grandioso, que tuvo de punta a cabo un destino grandioso, y desee con todas sus fuerzas alcanzar un destino parecido. Desgraciados sus contemporáneos si ocurre tal cosa.

El único castigo que se puede infligir a Hitler y que puede alejar de su ejemplo a los muchachos sedientos de grandeza de los siglos futuros es una transformación tan completa del sentido de lo que es grande que excluya por completo a Hitler.

Es quimérico creer, debido a la ceguera de los odios nacionales, que se puede excluir a Hitler de la grandeza sin una transformación total, en los hombres de hoy, de la concepción y el sentido de lo que es grande. Para contribuir a esta transformación hay que haberla realizado en uno mismo. En este mismo momento cada uno puede empezar a castigar a Hitler en el interior de su propia alma modificando la distribución del sentimiento de la grandeza. Esto dista de ser fácil, pues se opone a ello una presión tan fuerte y envolvente como la del ambiente. Para conseguirlo hay que excluirse espiritualmente de la sociedad. Por eso decía Platón que la capacidad de discernir el bien sólo existe en almas predestinadas que han recibido una educación directa por parte de Dios.

Carece de sentido investigar hasta dónde llegan las semejanzas y las diferencias entre Hitler y Napoleón. El único problema que tiene interés consiste en saber si se puede excluir legítimamente a uno de ellos de la grandeza sin excluir también al otro; si sus títulos para ser admirados son análogos o esencialmente distintos. Y si, tras haber planteado claramente la cuestión y haberla contemplado de frente durante mucho tiempo, uno se desliza en la mentira, está perdido.

Marco Aurelio venía a decir, a propósito de Alejandro y de César: si no han sido justos, nada me obliga a imitarles. De la misma manera: a nosotros nada nos obliga a admirarles.

Nada nos obliga a ello, salvo la influencia soberana de la fuerza.

¿Es posible admirar sin amar? Y, si la admiración es un amor, ¿cómo nos atrevemos a admirar otra cosa que el bien?

Bastaría hacer con uno mismo el pacto de admirar en la historia únicamente las acciones y las vidas a través de las cuales irradia el espíritu de verdad, de justicia y de amor; y, además, muy por debajo de esto, aquéllas en cuyo interior cabe discernir en acción un presentimiento real de este espíritu.

Esto excluye, por ejemplo, al mismo san Luis, debido al vergonzoso consejo que dio a sus amigos: que hundieran su espada en el vientre de quien mantuviera en su presencia opiniones manchadas de herejía o de incredulidad.

Cierto que se puede alegar, para excusarle, que tal era el espíritu de su época, que al situarse siete siglos antes de nuestro tiempo se hallaba obnubilado en igual proporción. Pero esto es mentira. Poco antes de san Luis, los católicos de Béziers, en vez de hundir su espada en el cuerpo de los heréticos de la villa, murieron todos antes que entregarles. La Iglesia ha olvidado colocarles entre los mártires, honor que en cambio concede a inquisidores castigados con la muerte

por sus víctimas. Los amantes de la tolerancia, de las luces y del laicismo, durante los tres últimos siglos, apenas si han conmemorado su memoria. Una forma tan heroica de la virtud a la que dan el necio nombre de tolerancia parece resultarles embarazosa.

Pero incluso aunque fuera cierto que la crueldad del fanatismo hubiera dominado todas las almas de la Edad Media, la única conclusión posible es que en esa época no había nada que admirar ni que amar. Y esto no acercaría a san Luis ni siquiera un milímetro al bien. El espíritu de verdad, de justicia y de amor no tiene absolutamente nada que ver con las distancias milimétricas; es eterno; el mal es la distancia que separa de él a las acciones y a los pensamientos; una crueldad del siglo X es exactamente igual de cruel que una crueldad del siglo XIX, ni más ni menos.

Para discernir una crueldad hay que tener en cuenta las circunstancias, las significaciones variables relacionadas con los actos y las palabras, el lenguaje simbólico propio de cada ambiente; pero cuando se ha reconocido indiscutiblemente una acción como cruel, tal acción es horrible cualesquiera que sean su lugar y su fecha.

Eso estaría irresistiblemente claro si se amara como a uno mismo a todos los desgraciados que padecieron la crueldad de sus semejantes hace dos o tres mil años.

Entonces no se podría escribir, como hace Carcopino, que la esclavitud se suavizó en Roma bajo el Imperio dado que raramente se aplicaba a los esclavos un castigo que fuera más allá del látigo.

La superstición moderna del progreso es un subproducto de la mentira por la cual el cristianismo se convirtió en la religión oficial romana; está vinculada a la destrucción de los tesoros espirituales de los países conquistados por Roma, a la ocultación de la continuidad perfecta entre esos tesoros y el cristianismo; a una concepción histórica de la Redención, que la convierte en una operación temporal y no eterna. La idea de progreso se volvió laica posteriormente; ahora es el veneno de nuestra época. Al plantear que la falta de humanidad era algo grande y bueno en el siglo XIV pero un horror en el siglo XIX, ¿se podía impedir a un jovencito del siglo XX, amante de las lecturas históricas, que se dijera: «Advierto en mí mismo que la época en que la humanidad era una virtud está ahora acabada, que vuelve la época de la inhumanidad»? ¿Qué impide imaginar una sucesión cíclica en vez de una línea continua? El dogma del progreso deshonra al bien al convertirlo en una cuestión de modas.

Por otra parte, este dogma parece corresponderse con los hechos sólo porque el espíritu histórico consiste en creer en la palabra de los

asesinos. Cuando en algún momento el horror consigue atravesar la sensibilidad espesa de un lector de Tito Livio, se tranquiliza diciéndose que «Eran las costumbres de la época». Sin embargo, es evidente en los historiadores griegos que la brutalidad de los romanos horrorizó y paralizó a sus contemporáneos exactamente igual que ocurre hoy con la de los alemanes.

Salvo error, entre todos los hechos relativos a los romanos que se encuentran en la historia antigua sólo hay un ejemplo de bien perfectamente puro. Bajo el triunvirato, durante las proscripciones, los personajes consulares, los cónsules y pretores cuyos nombres figuraban en la lista abrazaban las rodillas de sus propios esclavos e imploraban su ayuda proclamándoles sus dueños y salvadores; el orgullo romano no se mantenía en la desgracia. Los esclavos, con razón, les rechazaban. Sin embargo un romano, sin haber tenido que humillarse, fue ocultado por sus esclavos en su propia casa. Los soldados, que le habían visto entrar, torturaron a los esclavos para obligarles a entregar a su dueño. Los esclavos lo padecieron todo sin doblegarse. Pero el amo, desde su escondite, veía la tortura. No pudo soportar el espectáculo, se entregó a los soldados y fue muerto inmediatamente.

Quien tenga el corazón en su sitio, si tuviera que escoger entre varios destinos, optaría por ser, indiferentemente, ese amo o uno de sus esclavos, y no uno de los Escipiones, o César, Cicerón, Augusto, Virgilio o incluso alguno de los Gracos.

He aquí un ejemplo de lo que es legítimo admirar. En la historia hay pocas cosas perfectamente puras. La mayoría se refiere a personas cuyo nombre ha desaparecido, como ese romano o como los habitantes de Béziers a principios del siglo XIII. Si se busca nombres que evoquen la pureza se encontrarán pocos. En la historia griega apenas si se podría mencionar a Arístides, a Dion, el amigo de Platón, y a Agis, el joven rey socialista de Esparta, asesinado a los veinte años. En la historia de Francia, ¿hay más nombres que el de Juana de Arco? No es seguro.

Pero eso importa poco. ¿Qué es lo que obliga a admirar muchas cosas? Lo esencial es admirar únicamente lo que se puede admirar con toda el alma. ¿Quién puede admirar con toda el alma a Alejandro, como no tenga bajeza de alma?

Hay gente que propone eliminar la enseñanza de la historia. Cierto es que habría que eliminar la absurda costumbre de sacar lecciones de la historia, al margen de un esqueleto de datos y puntos de referencia tan magro como sea posible, y dedicarle a la historia el mismo tipo de atención que a la literatura. Pero suprimir el estudio de la

historia sería desastroso. Se percibe demasiado bien en los Estados Unidos qué es un pueblo carente de la dimensión del tiempo.

Hay quien propone enseñar la historia dejando las guerras en el último plano. Eso sería mentir. Bien advertimos hoy, y es igual de evidente en lo que se refiere al pasado, que para los pueblos no hay nada más importante que la guerra. De la guerra hay que hablar tanto o más que hoy, pero es preciso hacerlo de otra manera.

Para conocer el corazón humano no hay más procedimiento que el estudio de la historia unido a la experiencia de la vida, de modo que se iluminen mutuamente. Existe la obligación de proporcionar este alimento a los espíritus de los adolescentes y de los hombres. Pero es necesario que sea un alimento de verdad. No sólo que los hechos sean tan exactos como se pueda controlar, sino que además sean mostrados en su verdadera perspectiva en relación con el bien y el mal.

La historia es un tejido de bajezas y crueldades donde de tarde en tarde brillan unas gotas de pureza. Ocurre así ante todo porque entre los hombres hay poca pureza, y además porque la mayor parte de esa poca pureza permanece oculta. Hay que buscarla, si se puede, a partir de testimonios indirectos. Las iglesias románicas y el canto gregoriano sólo pudieron surgir entre poblaciones en las que había mucha más pureza que en los siglos posteriores.

Para amar a Francia hay que sentir que tiene un pasado, pero no hay que amar el envoltorio histórico de este pasado. Hay que amar la parte muda, anónima, desaparecida.

Es absolutamente falso que un mecanismo providencial transmita lo mejor de cada época a la memoria de la posteridad. Por la naturaleza de las cosas, lo que se transmite es la falsa grandeza. Hay un mecanismo providencial, pero sólo opera mezclando un poco de grandeza auténtica a mucha falsa grandeza; a nosotros nos corresponde discernirlas. Sin eso estaríamos perdidos.

La transmisión de la falsa grandeza a través de los siglos no es algo específico de la historia. Es una ley general. También gobierna, por ejemplo, las letras y las artes. Hay un cierto predominio del talento literario a través de los siglos que responde al predominio espacial del talento político; se trata de predominios que tienen la misma naturaleza, temporal en ambos casos, y que pertenecen los dos al ámbito de la materia y de la fuerza, igualmente bajos. De modo que pueden ser objeto de trato y de cambio.

Ariosto no se sonrojó al decirle a su señor, el duque de Este, en su poema, algo parecido a lo siguiente: Estoy en tu poder a lo largo de mi vida, y de ti depende que sea rico o pobre. Pero tu nombre está en mi

poder para el futuro, y de mí depende que dentro de trescientos años no se hable para nada de ti, y que se hable bien o se hable mal. Nos conviene entendernos. Dame tú favor y riqueza, y tu elogio lo haré yo.

Virgilio tenía un sentido de las conveniencias demasiado agudo para exponer públicamente un trato de este género. Pero en realidad tal es el trato que hizo con Augusto. Sus versos resultan con frecuencia deliciosos, pero a pesar de ello habría que encontrar para él y para los que son como él un nombre que no fuera el de poeta. La poesía no se vende. Dios sería injusto si la *Eneida,* compuesta en estas condiciones, tuviera tanto valor como la *Ilíada.* Pero Dios es justo, y la *Eneida* dista infinitamente de tener ese valor.

No sólo en el estudio de la historia: en todos los estudios propuestos a los niños se desprecia el bien; y, cuando llegan a hombres, sólo encuentran en el alimento que se ofrece a sus espíritus motivos para encallecerse en tal desprecio.

Es evidente, es una verdad que se ha convertido en lugar común entre los niños y entre los hombres, que el talento no tiene nada que ver con la moralidad. Pero a la admiración de los niños únicamente se propone el talento en todos los ámbitos. En todas las manifestaciones del talento, cualesquiera que sean, ven desplegarse con impudicia la ausencia de las virtudes que se les recomienda practicar. ¿Qué hay que concluir, como no sea que la virtud es propia de la mediocridad? Este convencimiento ha penetrado tanto que la propia palabra virtud, en otro tiempo cargada de sentido, es ahora ridícula, al igual que las palabras honradez y bondad. Los ingleses están más próximos a su pasado que los demás países, de modo tal que hoy no hay en la lengua francesa palabra alguna que pueda traducir *good* y *wicked.*

Un niño que ve glorificar en las clases de historia la crueldad y la ambición; en las de literatura, el egoísmo, el orgullo, la vanidad y el ansia por destacar; en las de ciencia, todos los descubrimientos que han trastocado la vida de los hombres, sin tener en cuenta el método del descubrimiento ni los efectos de esa transformación, ¿cómo puede aprender a admirar el bien? Todo lo que intenta ir contra esta corriente tan general —por ejemplo, los elogios a Pasteur— suena a falso. En la atmósfera de la falsa grandeza resulta inútil querer recuperar lo verdadero. Hay que despreciar la falsa grandeza.

Cierto es que el talento no tiene que ver con la moralidad; pero ocurre que en el talento no hay grandeza alguna. Es falso que no haya vínculos entre la belleza perfecta, la verdad perfecta y la justicia perfecta; hay algo más que vínculos: hay una misteriosa unidad, pues uno es el bien.

Existe un punto de grandeza donde el genio creador de belleza, el genio revelador de verdad, el heroísmo y la santidad son indiscernibles. En los aledaños de ese punto se advierte que los géneros de grandeza tienden a confundirse. No es posible discernir en Giotto el genio del pintor y el espíritu franciscano; ni en los cuadros y los poemas de la secta Zen en China el genio del pintor o del poeta y el estado de iluminación mística; ni tampoco, cuando Velázquez pinta en el lienzo reyes y mendigos, es posible discernir el genio del pintor y el amor ardiente e imparcial que traspasa el fondo de las almas. La *Ilíada,* las tragedias de Esquilo y las de Sófocles llevan el sello evidente de que los poetas que las compusieron se hallaban en estado de santidad. Desde el punto de vista puramente poético, sin tener en cuenta nada más, es infinitamente preferible haber compuesto el Cántico de san Francisco de Asís, esa joya de belleza perfecta, que toda la obra de Victor Hugo. Racine escribió la única obra de toda la literatura francesa que puede colocarse al lado de las grandes obras maestras griegas en un momento en que su alma se veía atravesada por la conversión. Estaba lejos de la santidad cuando escribió sus otras obras, pero tampoco se encuentra en ellas esa belleza desgarradora. Una obra como *King Lear* es el fruto directo del puro espíritu de amor. La santidad resplandece en las iglesias románicas y en el canto gregoriano. Monteverdi, Bach y Mozart fueron seres puros tanto en su vida como en su obra.

Si hay genios en los que el genio es puro hasta el punto de estar manifiestamente cerca de la grandeza propia de los santos más perfectos, ¿por qué perder el tiempo admirando a otros? A los otros se les puede emplear, buscar en ellos conocimiento y placer, pero ¿por qué amarles? ¿Por qué entregar el alma a otra cosa que el bien?

En la literatura francesa hay una indiscernible corriente de pureza. En la poesía hay que empezar por Villon, el primero y el más grande de todos. Nada sabemos de sus culpas, ni siquiera si las tuvo; pero la pureza del alma se manifiesta a través de la expresión desgarradora de la desdicha. El último, o casi, de esta corriente es Racine, por su *Phèdre* y los *Cantiques spirituels;* entre ambos se puede citar a Maurice Scève*, a d'Aubigné y a Théophile de Viau, que fueron tres grandes poetas y tres personas raramente elevadas. En el siglo XIX todos los poetas fueron más o menos gentes de letras, lo que mancilla vergonzosamente la poesía; Lamartine y Vigny aspiraron al menos a algo puro y auténtico. En Gérard de Nerval hay poca poesía auténtica. Hacia el final del siglo Mallarmé fue admirado como una especie de santo tanto como poeta, y había en él dos

grandezas indiscernibles la una de la otra. Mallarmé es un poeta auténtico.

En la prosa hay quizá una pureza misteriosa en Rabelais, en quien, por lo demás, es misterioso todo. También la hay, ciertamente, en Montaigne, pese a sus abundantes carencias, porque siempre estaba habitado por la presencia de un ser puro sin el cual se habría quedado en la mediocridad: me refiero a La Boétie*. En el siglo XVII se puede pensar en Descartes, en Retz, en Port-Royal* y sobre todo en Molière. En el XVIII están Montesquieu y Rousseau. Y quizá eso es todo.

Suponiendo que en esta enumeración haya cierta exactitud, eso no significa que no haya que leer lo demás, sino que hay que leerlo sin creer encontrar en ello el genio de Francia. Éste sólo reside en lo que es puro.

Tienen toda la razón quienes dicen que el genio de Francia es un genio cristiano y helénico. Por ello sería legítimo, en la educación y en la cultura de los franceses, atribuir un papel mucho menor a las cosas específicamente francesas que al arte románico, al canto gregoriano, a la poesía litúrgica y al arte, a la poesía y a la prosa de los griegos de la buena época. Ahí puede beberse a cubos belleza absolutamente pura desde todos los puntos de vista.

Es triste que el griego sea visto como una materia erudita para especialistas. Si se dejara de subordinar el estudio del griego al del latín y se intentara únicamente que un niño fuera capaz de leer fácilmente y con gusto un texto griego fácil con una traducción enfrentada se podría difundir un ligero conocimiento del griego muy ampliamente, incluso fuera de la enseñanza secundaria. Cualquier niño mínimamente dotado podría entrar en contacto directo con la civilización de la que hemos obtenido las nociones mismas de belleza, de verdad y de justicia.

Nunca se encenderá en los corazones de toda la población el amor al bien, tal como lo necesita la salvación del país, mientras se crea que la grandeza, en cualquier ámbito, puede ser consecuencia de algo distinto del bien.

Por eso dijo Cristo: «Un buen árbol da frutos buenos; un árbol malo da frutos podridos». O una obra de arte perfectamente bella es un fruto podrido o la inspiración que la produce está cerca de la santidad.

Si el bien puro jamás fuera capaz de producir aquí abajo auténtica grandeza en el arte, en la ciencia, en la especulación teórica o en la acción pública, y si en todos estos ámbitos no hubiera más que falsa grandeza, si en todos ellos todo fuera miserable y por tanto condena-

ble, no habría esperanza alguna para la vida profana. No habría iluminación posible de este mundo por el otro.

Pero no ocurre así, y por ello es indispensable discernir la grandeza verdadera de la falsa y proponer al amor sólo la primera. La auténtica grandeza es el fruto bueno que crece en el árbol bueno, y el árbol bueno es una disposición del alma que está cerca de la santidad. Las demás supuestas grandezas deben ser examinadas fríamente, como si se tratara de curiosidades naturales. Y aunque en realidad la división en estas dos rúbricas puede implicar errores, no es menos esencial insertar en lo más profundo del corazón el principio mismo de la división.

La concepción moderna de la ciencia, al igual que la de la historia y la del arte, es responsable de las monstruosidades actuales, y también ella debe ser transformada antes de que se pueda esperar que despunte una civilización mejor.

Esto es tanto más importante cuanto que, pese a que la ciencia es asunto estrictamente de especialistas, el prestigio de la ciencia y de los sabios en todos los espíritus es inmenso, y en los países no totalitarios supera con mucho cualquier otro. Al estallar la guerra era tal vez el único prestigio que subsistía en Francia; nada era objeto de mayor respeto. En la atmósfera del Palais de la Découverte, en 1937, había algo a la vez de publicitario y de espíritu religioso, si se toma esta última expresión en su sentido más grosero. La ciencia, con la técnica, que no es más que la aplicación de la primera, es el único título de orgullo de ser occidentales, gentes de raza blanca, modernos.

Un misionero que convence a un polinesio de que abandone sus tradiciones ancestrales, tan poéticas y tan bellas, sobre la creación del mundo, para tomar las del Génesis, impregnadas de una poesía muy parecida, obtiene su fuerza de persuasión en la conciecia que tiene de su superioridad de hombre blanco, conciencia basada en la ciencia. No obstante, personalmente es tan extraño a la ciencia como el polinesio, pues un no especialista es en realidad extraño a la ciencia. Un maestro de aldea que se burla del cura, y cuya actitud aleja a los niños de ir a misa, saca su fuerza de convicción de la conciencia que tiene de su superioridad de hombre moderno sobre un dogma medieval, conciencia fundamentada en la ciencia. Sin embargo, en lo que se refiere a las posibilidades de control, la teoría de Einstein es al menos tan poco fundada y tan contraria al sentido común como la tradición cristiana relativa a la concepción y el nacimiento de Cristo.

En Francia se duda de todo y no se respeta nada; hay gentes que desprecian la religión, la patria, el Estado, los tribunales, la propie-

dad, el arte o, en una palabra, todo, pero su desprecio se detiene ante la ciencia. El más grosero cientificismo no tiene adeptos más fervientes que los anarquistas. Su gran hombre es Le Dantec*. Los «bandidos trágicos» de Bonnot* encuentran inspiración en él, y el que más pasaba por héroe ante sus camaradas llevaba el apodo de «Raymond La Ciencia». En el otro extremo, hay sacerdotes o religiosos tan absorbidos por la vida religiosa que desprecian todos los valores profanos, aunque su desprecio desaparece al llegar a la ciencia. En todas las polémicas en que religión y ciencia parecen entrar en conflicto hay, por parte de la Iglesia, una inferioridad intelectual casi cómica, pues se debe no ya a la fuerza de los argumentos contrarios, generalmente muy mediocres, sino únicamente a un complejo de inferioridad.

Hoy no hay incrédulos ante el prestigio de la ciencia. Esto les da a los sabios, y también a los filósofos y escritores en la medida en que escriben a propósito de la ciencia, una responsabilidad semejante a la que tenían los sacerdotes en el siglo XIII. Tanto los unos como los otros son seres humanos a quienes la sociedad alimenta para que tengan la tranquilidad necesaria para investigar, hallar la verdad y comunicarla. En el siglo XX, como en el siglo XIII, el pan gastado en esto es por desgracia pan desperdiciado, y quizá algo peor.

La Iglesia del siglo XIII tenía a Cristo pero también a la Inquisición. La ciencia del siglo XX no tiene Inquisición, pero tampoco tiene a Cristo, ni nada que se le parezca.

La carga asumida hoy por los sabios y por cuantos escriben acerca de la ciencia es un peso tal que también ellos, como los historiadores e incluso más, son tal vez más culpables de los crímenes de Hitler que el propio Hitler.

He aquí lo que aparece en un pasaje de *Mein Kampf:*

> El hombre jamás debe caer en el error de creer que es dueño y señor de la naturaleza... Si lo hace advertirá que en un mundo en que los planetas y los soles siguen trayectorias circulares, en que las lunas giran en torno a los planetas, en que la fuerza reina en todas partes sola y como dueña sobre la debilidad, que obliga a servirla dócilmente o a ser aplastado, el hombre no puede depender de leyes especiales.

Estas líneas expresan de modo irreprochable la única conclusión que se puede obtener razonablemente de la concepción del mundo encerrada en nuestra ciencia. Toda la vida de Hitler no es más que la puesta en práctica de esta conclusión. ¿Quien puede reprocharle que ponga en práctica lo que ha creído reconocer como verdadero? Los que, siendo portadores de los fundamentos de la misma creencia, no

han tomado consciencia de ella y no la han traducida en acciones, sólo han escapado al crimen por no tener cierta especie de valor que en cambio tiene él.

Una vez más: no es justo acusar al adolescente abandonado, vagabundo miserable, de alma sedienta, sino a quienes le han dado mentiras para comer. Quienes le han dado a comer mentiras son nuestros mayores, y nosotros somos semejantes a ellos.

En la catástrofe de nuestro tiempo, verdugos y víctimas son unos y otros, ante todo, los involuntarios portadores de un testimonio sobre la miseria atroz en cuyo fondo yacemos.

Para tener derecho a castigar a los culpables tendríamos primero que purificarnos de su crimen, guardado en nuestra propia alma con toda suerte de disfraces. Pero si conseguimos realizar esta operación, cuando lo hayamos logrado ya no tendremos deseo alguno de castigar, y, si nos creemos obligados a hacerlo, lo haremos lo menos posible y con extremo dolor.

Hitler ha visto muy bien el absurdo de la concepción del siglo XVIII todavía hoy en vigor, y que por lo demás tiene sus raíces en Descartes. Desde hace dos o tres siglos se cree a la vez que la fuerza es el dueño único de todos los fenómenos de la naturaleza y que los hombres pueden y deben fundamentar en la justicia, reconocida por medio de la razón, sus relaciones mutuas. He aquí un absurdo manifiesto. No puede concebirse que en el universo absolutamente todo esté sometido al imperio de la fuerza y que el hombre pueda sustraerse a ella, cuando está hecho de carne y de sangre y su pensamiento vaga al azar de las impresiones sensibles.

Sólo hay una alternativa. O bien percibir actuante en el universo, al lado de la fuerza, un principio distinto de la fuerza misma, o bien reconocer a la fuerza como dueña única y soberana también de las relaciones entre los hombres.

En el primer caso, se entra en oposición radical con la ciencia moderna tal como fue fundada por Galileo, Descartes y otros, proseguida en el siglo XVIII, especialmente por Newton, en el XIX y en el XX. En el segundo caso, se entra en oposición radical con el humanismo que surgió en el Renacimiento, triunfó en 1789 y que, en forma bastante degradada, ha servido de inspiración a toda la III República.

La filosofía que ha inspirado el espíritu laico y la política radical está basada a la vez en esta ciencia y en este humanismo, los cuales son, como se ve, manifiestamente incompatibles. No se puede decir que la victoria de Hitler sobre Francia en 1940 ha sido la victoria de una mentira sobre una verdad. Una mentira incoherente ha sido ven-

cida por una mentira coherente. Por eso, además de las armas, han flaqueado los espíritus.

En el curso de los últimos siglos se ha advertido confusamente la contradicción entre la ciencia y el humanismo, aunque nunca se ha tenido el valor intelectual de mirarla de frente. Se ha intentado resolver esa contradicción sin haberla expuesto primero a la vista de todos. Esta falta de probidad de la inteligencia se castiga siempre con el error.

El utilitarismo ha sido fruto de uno de tales intentos. Se trata de la suposición de un pequeño mecanismo maravilloso por medio del cual la fuerza, al entrar en la esfera de las relaciones humanas, se convierte automáticamente en productora de justicia.

El liberalismo económico de los burgueses del siglo XIX descansa enteramente en la creencia en tal mecanismo. La única restricción consistía en que, para tener la propiedad de producir automáticamente justicia, la fuerza debe tener la forma del dinero, con exclusión de todo uso tanto de las armas como del poder político.

El marxismo no es más que la creencia en otro mecanismo de este tipo. Ahí la fuerza es bautizada con el nombre de historia; su forma es la lucha de clases; la justicia se relega a un futuro que debe ir precedido de una especie de catástrofe apocalíptica.

También Hitler, tras un momento de valor intelectual y de clarividencia, ha caído en la creencia en ese pequeño mecanismo. Pero necesitaba un modelo de máquina inédito. Ha carecido de gusto y de capacidad de invención intelectual, fuera de algunos relámpagos de intuición genial. De modo que ha tomado prestado su modelo de máquina a las gentes que le obsesionaban de continuo por la repulsión que le inspiraban. Ha tomado simplemente por máquina la noción de raza elegida, la raza destinada a dominarlo todo y a establecer entre sus esclavos a continuación la especie de justicia adecuada a la esclavitud.

Todas estas concepciones aparentemente distintas y tan parecidas en el fondo sólo tienen un inconveniente, siempre el mismo. Y es que son mentiras.

La fuerza no es una máquina que pueda crear automáticamente la justicia. Es un mecanismo ciego del que salen al azar, indiferentemente, efectos justos e injustos, pero casi siempre injustos por el juego de las probabilidades. El curso del tiempo no añade nada; no aumenta en el funcionamiento de este mecanismo la ínfima proporción de efectos conformes por azar a la justicia.

Si la fuerza es absolutamente soberana la justicia es absolutamen-

te irreal. Pero no lo lo es. Lo sabemos experimentalmente. Es real en el fondo del corazón de los hombres. La estructura de un corazón humano es una realidad entre las realidades de este universo; tiene el mismo título de realidad que la trayectoria de un astro.

Está fuera del alcance del poder de los hombres excluir absolutamente toda especie de justicia de los fines asignados a sus acciones. Ni los propios nazis han podido hacerlo. Si estuviera en poder de los hombres, sin duda ellos hubieran podido conseguirlo.

(Dicho sea de pasada: su concepción del orden justo que debe a fin de cuentas resultar de sus victorias se basa en la idea de que, para todos aquellos que son esclavos por naturaleza, la servidumbre es la condición a la vez más justa y más feliz. Se trata del pensamiento del propio Aristóteles, su gran argumento para la apología de la esclavitud. Santo Tomás, aunque no aprobaba la esclavitud, consideraba a Aristóteles como la mayor autoridad para todos los temas de estudio accesibles a la razón humana, entre los cuales está el de la justicia. Consiguientemente, la existencia de una corriente tomista en el cristianismo contemporáneo constituye un vínculo de complicidad —desgraciadamente entre otros muchos— entre el campo nazi y el campo adversario. Pues, aunque rechacemos esta idea de Aristóteles, en nuestra ignorancia nos vemos llevados forzosamente a admitir otras que arraigan en ella. Un hombre que se toma el trabajo de elaborar una apología de la esclavitud no ama la justicia. Nada importa el siglo en que viva. Aceptar como autoridad a un hombre que no ama la justicia constituye una ofensa a la justicia, castigada inevitablemente con la disminución del discernimiento. Que santo Tomás cometiera esta ofensa no nos obliga a repetirla a nosotros.)

Si la justicia es imborrable del corazón del hombre posee realidad en este mundo. Quien se equivoca, entonces, es la ciencia.

No la ciencia, si hay que hablar con precisión, sino la ciencia moderna. Los griegos tenían una ciencia que es el fundamento de la nuestra. Incluía la aritmética, la geometría, el álgebra en una forma propia suya, la astronomía, la mecánica, la física y la biología. La cantidad de conocimientos acumulados era naturalmente mucho menor que en nuestra ciencia. Pero por su carácter científico, en el significado que tiene para nosotros esta palabra, según criterios válidos para nosotros, esa ciencia igualaba y superaba a la nuestra. Era más exacta, más precisa, más rigurosa. El uso de la demostración y del método experimental se concebían con perfecta claridad.

Si esto no está generalmente admitido es sólo porque el tema mismo es poco conocido. A poca gente, como no sea empujada por

una vocación particular, se le ocurrirá sumergirse en la atmósfera de la ciencia griega como si se tratara de algo actual y vivo. Quienes lo han hecho no han tenido dificultades en reconocer la verdad.

La generación de matemáticos que ronda ahora por los cuarenta años ha admitido que, tras un prolongado desfallecimiento del espíritu científico en el desarrollo de la matemática, está en vías de producirse el retorno al rigor indispensable para los sabios mediante el uso de métodos casi idénticos a los de los geómetras griegos.

En cuanto a las aplicaciones técnicas, si la ciencia griega no produjo muchas no fue por ser incapaz de ello, sino porque los sabios griegos no las querían. Aquellas gentes, visiblemente muy atrasadas respecto de nosotros, como corresponde a hombres de hace veinticinco siglos, temían las consecuencias de invenciones técnicas susceptibles de ser utilizadas por tiranos y conquistadores. Así, en vez de entregar al público el mayor número posible de descubrimientos técnicos y de venderlos al mejor postor, conservaban rigurosamente en secreto las que conseguían para divertirse; y verosímilmente seguían siendo pobres. Arquímedes puso una vez en práctica su saber técnico para defender a su patria. Pero lo puso en práctica él mismo, sin revelar a nadie secreto alguno. El relato de las maravillas que supo realizar es todavía hoy en gran parte incomprensible. Y tuvo tanto éxito que los romanos sólo lograron entrar en Siracusa mediante una semi-traición.

Pues bien: esta ciencia, tan científica o más que la nuestra, no era nada materialista. Es más: no era un estudio profano. Los griegos la consideraban como un saber religioso.

Los romanos mataron a Arquímedes. Poco después mataron a Grecia como los alemanes habrían matado a Francia de no ser por Inglaterra. La ciencia griega desapareció por completo. En la civilización romana no quedó nada de ella. Si su memoria llegó a la Edad Media fue por el llamado pensamiento gnóstico, en ambientes iniciáticos. Pero incluso en este caso parece claro que sólo hubo conservación, y no continuación creadora, salvo tal vez en lo que respecta a la alquimia, de la que se sabe muy poco.

Sea como fuere, en el ámbito público la ciencia griega sólo resucitó a principios del siglo XVI (salvo error de fecha) en Italia y en Francia. En seguida cobró un prodigioso impulso e invadió toda la vida de Europa. Hoy la casi totalidad de nuestras ideas, de nuestras costumbres, de nuestras reacciones y de nuestro comportamiento lleva la marca impresa por su espíritu o por sus aplicaciones.

Esto es más particularmente cierto en lo que respecta a los intelectuales, incluso los que no son de los llamados «científicos», y más

aún de los obreros, que pasan toda su vida en un universo artificial constituido por las aplicaciones de la ciencia.

Sin embargo, como en algunos cuentos, esta ciencia que había despertado tras un letargo de casi dos mil años ya no era la misma. Había cambiado. Era otra distinta, absolutamente incompatible con todo espíritu religioso.

Por eso la religión sólo es hoy cosa del domingo por la mañana. El resto de la semana está dominado por el espíritu científico.

Los no creyentes, que le entregan toda la semana, tienen un triunfal sentimiento de unidad interior. Pero se engañan, pues su moral está tan en contradicción con la ciencia como la religión de los demás. Hitler lo ha comprendido claramente. Y lo muestra, además, a muchas gentes, en cualquier parte donde se advierte la presencia o la amenaza de las SS, e incluso más lejos. Hoy casi únicamente la adhesión sin reservas a un sistema totalitario pardo, rojo o de otro color puede proporcionar una ilusión sólida, por decirlo así, de unidad interior. Por ello constituye una tentación tan fuerte para tantas almas en zozobra.

Entre los cristianos, la absoluta incompatibilidad entre el espíritu religioso y el espíritu científico, los cuales obtienen ambos adhesión, infunde permanentemente en el alma un malestar sordo e inconfesado. Puede ser casi inadvertido; se percibe más o menos según los casos, y, naturalmente, es casi siempre inconfesado. Impide la cohesión interior. Se opone a que la luz cristiana impregne todos los pensamientos. Como consecuencia indirecta de su presencia continua, los cristianos más fervientes emiten cada hora de su vida juicios y opiniones en los que aplican sin darse cuenta criterios contrarios al espíritu del cristianismo. Pero la más funesta consecuencia de este malestar es que hace imposible que se ejerza en su plenitud la virtud de la probidad intelectual.

El fenómeno moderno de la irreligiosidad del pueblo se explica casi enteramente por la incompatibilidad entre la ciencia y la religión. Se ha desarrollado cuando se empezó a instalar al pueblo de las ciudades en un universo artificial, cristalización de la ciencia. En Rusia la transformación se ha visto apresurada por una propaganda que para desarraigar la fe se apoyaba casi enteramente en el espíritu de la ciencia y de la técnica. Y en todas partes, una vez que la población de las ciudades se ha vuelto irreligiosa, la población del campo, influenciable por su complejo de inferioridad respecto de las ciudades, la ha seguido, aunque en grado menor.

Como consecuencia del abandono de las iglesias por el pueblo la

religión quedó situada automáticamente a la derecha; se convirtió en algo burgués, en cosa de bienpensantes. Pues una religión instituida está obligada a apoyarse en quienes acuden a la iglesia. No puede apoyarse en los que se quedan fuera. Cierto es que desde antes de esta deserción el servilismo de la clerecía respecto de los poderes temporales la hizo cometer faltas graves. Pero sin esta deserción se hubiera podido repararlas. Aunque en parte la provocaron, esa parte fue menor. Lo que ha vaciado las iglesias ha sido casi únicamente la ciencia.

Si un sector de la burguesía se ha visto menos dificultado en su piedad que la clase obrera es en primer lugar porque tiene un contacto menos permanente y menos carnal con las aplicaciones de la ciencia. Pero sobre todo porque carece de fe. Quien no tiene fe no puede perderla. Con algunas excepciones, la práctica de la religión ha sido para la burguesía una cuestión de conveniencia. La concepción científica del mundo no impide observar las conveniencias.

De modo que el cristianismo, de hecho, y con la excepción de algunos focos de luz, es una cuestión de conveniencia relativa a los intereses de quienes explotan al pueblo.

No puede sorprender que desempeñe un papel en definitiva muy mediocre, en este momento, contra la forma actual del mal.

Y ello tanto más cuanto que, incluso en los ambientes y en los corazones en los que la vida religiosa es más sincera e intensa, con harta frecuencia hay en su centro mismo un principio de impureza debido a una insuficiencia del espíritu de verdad. La existencia de la ciencia da mala conciencia a los cristianos. Pocos de ellos se atreven a estar convencidos de que, si partieran de cero y consideraran todos los problemas anulando sus preferencias, en el espíritu de un examen absolutamente imparcial, el dogma cristiano se les aparecería total y manifiestamente como la verdad.

Esta incertidumbre debería hacer más laxos sus vínculos con la religión; no ocurre así, y lo que lo impide es que la vida religiosa les proporciona algo que necesitan. Sienten más o menos confusamente que están vinculados a la religión por una necesidad. Pero la necesidad no es un vínculo legítimo del hombre a Dios. Como dijo Platón, hay gran distancia entre la naturaleza de la necesidad y la naturaleza del bien. Dios se da al hombre gratuitamente y por añadidura, pero el hombre no debe desear recibirle. Debe entregarse totalmente, incondicionalmente, y por el motivo único de que tras haber errado de ilusión en ilusión en la búsqueda ininterrumpida del bien, está seguro de haber discernido la verdad volviéndose hacia Dios.

Dostoievski profirió la peor de las blasfemias cuando dijo: «Si

Cristo no es la verdad, prefiero estar con Cristo lejos de la verdad». Cristo dijo: «Yo soy la verdad». También dijo que era pan, que era bebida; pero dijo: «Yo soy el verdadero pan, la verdadera bebida», es decir, el pan sólo de la verdad, la bebida sólo de la verdad. Hay que desearle primero como verdad, y sólo a continuación como alimento.

Sin duda estas cosas se han olvidado por completo, pues se ha considerado cristiano a Bergson; Bergson creía ver en la energía de los místicos la forma acabada de ese impulso vital que convirtió en ídolo. Cuando en el caso de los místicos y de los santos lo maravilloso no es que tengan más vida que los demás, o que tengan una vida más intensa, sino que en ellos la verdad se haya convertido en vida. En este mundo la vida, el impulso vital tan caro a Bergson, no es más que mentira, y sólo la muerte es verdadera. Pues la vida obliga a creer que se necesita creer para vivir; tal servidumbre se ha convertido en doctrina bajo el nombre de pragmatismo, y la filosofía de Bergson es una forma de pragmatismo. Pero quienes pese a su carne y a su sangre han traspasado interiormente un límite equivalente a la muerte obtienen del más allá otra vida; una vida que en primer lugar no es vida: que en primer lugar es verdad. Verdad vuelta vida. Verdadera como la muerte y viva como la vida. Una vida, como dicen los cuentos de Grimm, blanca como la nieve y roja como la sangre. La vida que es el aliento de la verdad, el Espíritu divino.

Ya Pascal cometió el crimen de falta de probidad en la búsqueda de Dios. Habiendo formado su inteligencia en la práctica de la ciencia, no se atrevió a esperar que si daba vía libre a esa inteligencia encontraría una certidumbre en el dogma cristiano. Y tampoco se atrevió a correr el riesgo de tener que prescindir del cristianismo. Emprendió una búsqueda intelectual decidiendo de antemano adónde debía llevarle. Para evitar cualquier riesgo de ir a parar a otro lado se sometió a una sugestión consciente y deseada. Tras de lo cual buscó pruebas. En el ámbito de las probabilidades, de las indicaciones, percibió cosas muy fuertes. Pero en lo que se refiere a pruebas propiamente dichas, las que apuntó eran miserables: el argumento de la apuesta, las profecías, los milagros. Y lo que es más grave para él es que jamás alcanzó la certidumbre. Nunca obtuvo la fe, y ello porque trató de procurársela.

La mayoría de quienes acuden al cristianismo o que, habiendo nacido en su seno y sin haberlo abandonado nunca, se unen a un movimiento auténticamente sincero y ferviente, se ven empujados y mantenidos en ello por una necesidad del corazón. No podrían prescindir de la religión. O, al menos, no podrían prescindir de ella sin

experimentar una especie de degradación. Pues para que el sentimiento religioso proceda del espíritu de verdad hay que estar totalmente dispuesto a abandonar la propia religión, aunque se perdiera por ello toda razón de vivir, en el caso de que fuera algo distinto de la verdad. De otra manera ni siquiera se puede plantear rigurosamente el problema.

Dios no puede ser para el corazón humano una razón de vivir como lo es el tesoro para el avaro. Harpagon y Grandet amaban su tesoro; se habrían hecho matar por él; habrían muerto de desdicha por su causa; habrían realizado por él maravillas de valor y de energía. Es posible amar a Dios así. Pero no se debe. O, más bien, sólo a determinada parte del alma le está permitida esta especie de amor, puesto que no es capaz de experimentar ninguna otra; pero debe quedar sometida y abandonada a la parte del alma que vale aún más.

Puede afirmarse sin temor a exagerar que hoy el espíritu de verdad está casi ausente de la vida religiosa.

Esto se echa de ver, entre otras cosas, por la naturaleza de los argumentos aportados en favor del cristianismo. Algunos de ellos son del tipo de la publicidad de las pastillas Pink. Así ocurre con Bergson y con todo lo que se inspira en él. La fe aparece en Bergson como una pastilla Pink de tipo superior, que proporciona un grado prodigioso de vitalidad. Lo mismo ocurre con la argumentación histórica. Consiste en decir: «¡Ved qué mediocres eran los hombres antes de Cristo! Vino Cristo, y ya veis que los hombres, pese a sus debilidades, han sido luego en su conjunto algo bueno». Esto es absolutamente contrario a la verdad. Pero, aunque fuera verdadero, en todo caso es llevar la apologética al nivel de los anuncios de especialidades farmacéuticas que muestran al enfermo antes y después. Eso es medir la eficacia de la Pasión de Cristo, que si no es ficticia es necesariamente infinita, según una consecuencia histórica, temporal y humana que, aunque fuera real —lo que no es el caso—, sería algo necesariamente finito.

El pragmatismo ha invadido y ensuciado la concepción misma de la fe.

Si el espíritu de verdad está casi ausente de la vida religiosa resultaría muy singular que estuviera presente en la vida profana. Sería la vuelta del revés de una jerarquía eterna. Pero no es así.

Los sabios exigen del público que conceda a la ciencia el respeto religioso que se debe a la verdad y el público les cree. Pero se le engaña. La ciencia no es un fruto del Espíritu de verdad, y esto resulta evidente en cuanto se pone un poco de atención.

Pues el esfuerzo de la investigación científica, tal como ha sido

entendido desde el siglo XVI hasta nuestros días, no puede tener por móvil el amor a la verdad.

Hay para esto un criterio cuya aplicación es universal y segura; consiste, para apreciar una cosa cualquiera, en tratar de discernir la proporción de los bienes contenidos no en la cosa misma sino en los móviles del esfuerzo que la ha suscitado. Pues en la cosa misma habrá tanto bien como haya en el móvil y no más. Así lo garantiza la palabra de Cristo sobre los árboles y los frutos.

Cierto que únicamente Dios discierne los móviles en el secreto de los corazones. Pero la concepción que domina una actividad, que generalmente no es secreta, es compatible con determinados móviles y no con otros; hay algunos que quedan necesariamente excluidos por la naturaleza misma de las cosas.

Se trata pues de un análisis que conduce a apreciar el producto de una actividad humana particular por el examen de los móviles compatibles con la concepción que preside esa actividad.

De este análisis se desprende un método para el mejoramiento de los hombres —de los pueblos, de los individuos y de uno mismo para empezar— modificando las concepciones de modo que entren en juego los móviles más puros.

La certidumbre de que toda concepción incompatible con móviles auténticamente puros está a su vez contaminada por el error es el primero de los artículos de la fe. La fe es ante todo la certidumbre de que el bien es uno. Lo que constituye el pecado de politeísmo no es dejar que la imaginación juegue con Apolo y Diana, sino creer que hay varios bienes distintos e independientes entre sí, como la verdad, la belleza y la moralidad.

Al aplicar este método al análisis de la ciencia de los tres o cuatro últimos siglos obligado es admitir que el bello nombre de verdad está infinitamente por encima de ella. Los sabios, en el esfuerzo que aportan día tras día a lo largo de toda su vida, no pueden ser empujados por el deseo de poseer la verdad. Pues obtienen simplemente conocimientos, y los conocimientos no son por sí mismos objeto de deseo.

Un niño estudia una lección de geografía para obtener una buena nota, o por obediencia a las órdenes recibidas, o para complacer a sus padres, o porque siente la poesía de los países lejanos y sus nombres. Si ninguno de estos móviles existe no aprende su lección.

Si en determinado momento ignora cuál es la capital del Brasil, y si lo aprende al instante siguiente, tiene un conocimiento más. Pero en absoluto está más cerca de la verdad que antes. La adquisición de

un conocimiento permite en ciertos casos aproximarse a la verdad, pero en otros no. ¿Cómo discernir unos casos de otros?

Si un hombre sorprende a la mujer que ama, a la que ha dado toda su confianza, en flagrante delito de infidelidad, entra en contacto brutal con la verdad. Si viene a saber que una mujer a la que no conoce, cuyo nombre oye por primera vez en una ciudad que tampoco conoce, ha engañado a su marido, eso no cambia para nada su relación con la verdad.

Este ejemplo nos da la clave. La adquisición de conocimientos aproxima a la verdad cuando se trata del conocimiento de lo que se ama, y sólo en este caso.

Amor a la verdad es una expresión impropia. La verdad no es un objeto de amor. No es un objeto. Lo que se ama es algo que existe, que es pensado y que por ello puede ser ocasión de verdad o de error. Una verdad es siempre la verdad de algo. La verdad es el esplendor de la realidad. El objeto de amor no es la verdad, sino la realidad. Desear la verdad es desear un contacto directo con la realidad. Desear un contacto con la realidad es amarla. Sólo se desea la verdad para amar en la verdad. Se desea conocer la verdad de lo que se ama. En vez de hablar de amor a la verdad vale más hablar de un espíritu de verdad en el amor.

El amor real y puro desea siempre ante todo permanecer entero en la verdad, cualquiera que sea, incondicionalmente. Cualquier otra clase de amor desea sobre todo satisfacciones y por ello es principio de error y de mentira. El amor real y puro es por sí mismo espíritu de verdad. Es el Espíritu Santo. La palabra griega que se traduce por espíritu significa literalmente aliento ígneo, aliento mezclado con fuego, y en la Antigüedad designaba la noción que la ciencia designa hoy con la palabra energía. Lo que traducimos como «espíritu de verdad» significa la energía de la verdad, la verdad como fuerza actuante. El amor puro es esta fuerza actuante, el amor que a toda costa no quiere, en ningún caso, mentira ni error.

Para que este amor fuera el móvil del sabio en su agotador esfuerzo de investigación sería preciso que tuviera algo que amar. Sería necesario que la concepción que se hace del objeto de su estudio contuviera un bien. Pero lo que ocurre es lo contrario. Desde el Renacimiento —más precisamente, desde la segunda mitad del Renacimiento— la concepción misma de la ciencia consiste en el estudio de un objeto situado más allá del bien y del mal, sobre todo más allá del bien; un objeto visto sin ninguna relación con el bien y con el mal, y más especialmente sin ninguna relación con el bien. La

ciencia sólo estudia los hechos como tales, y las mismas matemáticas consideran las relaciones matemáticas como hechos del espíritu. Los hechos, la fuerza y la materia, aislados, considerados en sí mismos, sin relación con nada más: ahí no hay nada que un pensamiento humano pueda amar.

A partir de eso la consecución de nuevos conocimientos no es un estímulo suficiente para el esfuerzo de los sabios. Son necesarios estímulos distintos.

Los sabios tienen en primer lugar el estímulo contenido en la caza, en el deporte, en el juego. Algunos matemáticos comparan a menudo su actividad con una partida de ajedrez. Otros la comparan con las actividades que exigen tener olfato, o intuición psicológica, pues dicen que hay que adivinar de antemano qué concepciones matemáticas serán estériles o fecundas si se profundizan. Sigue tratándose de un juego, casi de un juego de azar. Muy pocos sabios penetran lo bastante profundamente en la ciencia para que su corazón se conmueva con la belleza. Cierto matemático compara gustosamente la matemática con una escultura en una piedra particularmente dura. Gentes que se presentan al público como sacerdotes de la verdad degradan especialmente el papel que asumen al compararse con jugadores de ajedrez; la comparación con el escultor es más honorable. Pero si se tiene vocación de escultor más vale ser escultor que matemático. Vista de cerca, esta comparación, en la concepción actual de la ciencia, carece de sentido. Es un presentimiento muy confuso de una concepción distinta.

La técnica desempeña un papel tan grande en el prestigio de la ciencia que podría suponerse que para los sabios es un estímulo pensar en las aplicaciones de la ciencia. Pero en realidad lo estimulante no es pensar en las aplicaciones, sino en el prestigio que éstas le dan a la ciencia. Al igual que los hombres públicos se embriagan con la idea de estar haciendo historia, los sabios se embriagan sintiéndose grandes. Grandes en el sentido de la falsa grandeza; una grandeza independiente de cualquier consideración del bien.

Al mismo tiempo algunos de ellos, aquéllos cuyas investigaciones son sobre todo teóricas, pese a gustar de esa ebriedad, se enorgullecen de afirmarse indiferentes a las aplicaciones técnicas. Disfrutan así de dos ventajas en realidad incompatibles, pero que lo son ilusoriamente, lo cual es siempre una sensación extremadamente agradable. Se hallan entre quienes deciden el destino de los hombres, pero a partir de ahí su indiferencia respecto de ese destino reduce a la humanidad a las dimensiones de una raza de hormigas; es una situación de

dioses. No perciben que en la concepción actual de la ciencia si se cercenan las aplicaciones técnicas no queda nada susceptible de ser visto como un bien. La habilidad en un juego análogo al ajedrez no tiene ningún valor. Sin la técnica nadie del público se interesaría por la ciencia, y si el público no se interesara por ella quienes siguen una carrera científica elegirían otra. No tienen derecho a la actitud de distanciamiento que asumen. Pero aunque no sea legítima, es un estimulante.

Para otros lo que sirve de estimulante es, por el contrario, pensar en las aplicaciones. Pero sólo son sensibles a su importancia, y no al bien y al mal. Un sabio que se siente a punto de hacer un descubrimiento capaz de trastocar la vida humana tiende a conseguirlo con todas sus fuerzas. Al parecer, nunca o casi nunca llega a detenerse para sopesar los efectos probables de la transformación en bien y en mal, renunciando a las investigaciones si parece más probable el mal. Semejante heroísmo parece incluso imposible; sin embargo, debería ser natural. Pero ahí como en todas partes predomina la falsa grandeza, ésa que se define por la cantidad y no por el bien.

Por último, los sabios están estimulados perpetuamente por móviles sociales que casi resultan inconfesables de mezquinos que son, que no desempeñan un gran papel manifiesto pero que son extremadamente fuertes. Quien haya visto a los franceses abandonar tan fácilmente la patria en junio de 1940, y unos meses después, antes de verse realmente mordidos por el hambre, hacer prodigios de fortaleza, soportar la fatiga y el frío durante horas para conseguir un huevo, no puede ignorar la energía increíble de los móviles mezquinos.

El primer móvil social de los sabios es pura y simplemente el deber profesional. Los sabios son gentes a las que se paga para producir ciencia; se espera de ellos que la produzcan, y se sienten obligados a producirla. Pero eso, como excitante, resulta insuficiente. La promoción profesional, las cátedras, las recompensas de todo tipo, los honores y el dinero, las invitaciones al extranjero, la estima o la admiración de los colegas, la fama, la celebridad y los títulos son cosas que cuentan mucho.

Las costumbres de los sabios son la mejor prueba de ello. En los siglos XV y XVI los sabios se desafiaban. Cuando publicaban sus descubrimientos omitían deliberadamente pasos en el encadenamiento de las pruebas o trastocaban el orden para impedir a sus colegas una comprensión completa; se protegían así del peligro de que un rival pretendiera haber realizado el descubrimiento antes que ellos. El propio Descartes confiesa haber hecho esto en su *Geometría*. Ello prueba

que no era un filósofo en el sentido que la palabra tenía para Pitágoras y para Platón: un amante de la Sabiduría divina; desde la desaparición de Grecia no ha habido filósofos.

Hoy, cuando un sabio halla algo, antes incluso de haberlo madurado y de haber probado su valor, se apresura a enviar un «comunicado» para asegurarse la prioridad. Un caso como el de Gauss* tal vez sea único en nuestra ciencia; olvidaba en el fondo de los cajones manuscritos que encerraban los más maravillosos descubrimientos; luego, cuando alguien anunciaba algo sensacional, señalaba descuidadamente: «Todo eso es exacto; lo hallé hace quince años; pero aún se puede ir más lejos en ese sentido y plantear tal y cual teorema». Pero Gauss era también un genio de primerísimo orden. Tal vez haya habido otros como él, un puñado minúsculo, en los tres o cuatro últimos siglos; lo que haya sido la ciencia para ellos sigue siendo un secreto suyo. Los estimulantes inferiores desempeñan un importante papel en el esfuerzo cotidiano de todos los demás.

Hoy la facilidad de las comunicaciones a lo largo y a lo ancho del mundo en tiempos de paz y una especialización llevada al extremo tienen por consecuencia que los sabios de cada una de las especialidades, los cuales constituyen el único público los unos para los otros, constituyen el equivalente de una aldea. Las habladurías circulan en ella de continuo; cada uno conoce a todos los demás, y siente por ellos simpatía o antipatía. Entrechocan las generaciones y las nacionalidades; la vida privada, la política, las rivalidades profesionales desempeñan un importante papel. Por eso la opinión colectiva de esa aldea está necesariamente viciada, pues constituye el único control del sabio ya que ni los profanos ni los sabios de otras especialidades conocen para nada sus trabajos. La fuerza de los estimulantes sociales somete el pensamiento del sabio a esta opinión colectiva; y él trata de complacerla. Lo que la opinión admite queda admitido para la ciencia, y lo que no admite queda excluido. No hay ningún juez desinteresado, puesto que cada especialista, por el mismo hecho de ser especialista, es un juez interesado.

Se dirá que la fecundidad de una teoría es un criterio objetivo. Pero este criterio sólo funciona para las teorías admitidas. Una teoría rechazada por la opinión colectiva de la aldea de los sabios es forzosamente estéril, pues nadie trata de obtener resultados a partir de ella. Tal es el caso, sobre todo, en lo referente a la física, donde los propios medios de investigación y de control están monopolizados por un ambiente muy cerrado. Si la gente no se hubiera sumergido en la teoría de los quanta cuando Planck la lanzó por vez primera, y eso

aunque fuera absurda —o tal vez porque lo era, pues se sentía cansancio de la razón—, nadie hubiera sabido jamás que era fecunda. En el momento en que los científicos se sumergieron en ella no había dato alguno para prever que lo sería. En la ciencia hay un proceso darwiniano. Las teorías crecen como por azar, y sobreviven las más aptas. Una ciencia así puede ser una forma del impulso vital, pero no una forma de la búsqueda de la verdad.

El gran público no puede ignorar, ni ignora, que la ciencia, como todo producto de la opinión colectiva, está sometida a las modas. Los sabios hablan con bastante frecuencia de teorías pasadas de moda. Eso sería un escándalo si no estuviéramos tan embrutecidos que ya no nos escandalizamos de nada. ¿Cómo se puede tener un respeto religioso por algo sometido a la moda? Los negros fetichistas son muy superiores a nosotros; son infinitamente menos idólatras que nosotros. Tributan un respeto religioso a un pedazo de madera esculpida que es bello, y al que la belleza confiere un carácter eterno.

Nosotros padecemos realmente la enfermedad de la idolatría; y es tan profunda que a los cristianos les priva de la facultad de dar testimonio de la verdad. Ningún diálogo de sordos le gana en fuerza cómica al debate entre el espíritu moderno y la Iglesia. Los no creyentes optan por convertir en argumentos contra la fe cristiana, en nombre del espíritu científico, a verdades que constituyen indirectamente o incluso directamente pruebas manifiestas de la fe. Los cristianos nunca se dan cuenta de ello, y tratan débilmente de negar tales verdades con mala conciencia y con una lastimosa falta de probidad intelectual. Su ceguera es el castigo de su crimen de idolatría.

No menos cómico es el embarazo de los adoradores del ídolo cuando desean expresar su entusiasmo. Buscan algo que ensalzar y no lo encuentran. Resulta fácil alabar únicamente las aplicaciones; pero eso es la técnica, no la ciencia. ¿Qué alabar en la ciencia misma? Y, más precisamente, dado que la ciencia reside en los hombres, ¿qué alabar en los sabios? No resulta fácil de discernir. Cuando se desea proponer a la admiración del público a un sabio se escoge siempre a Pasteur, al menos en Francia. Sirve de tapadera a la idolatría de la ciencia igual que Juana de Arco a la idolatría nacionalista.

Se escoge a Pasteur porque hizo mucho para aliviar los males físicos de los hombres. Pero si la intención de conseguirlo no fue el móvil principal de sus esfuerzos, hay que considerar que el hecho de lograrlo fue una simple coincidencia. Si fue ése el móvil dominante, la admiración que se le debe no guarda relación con la grandeza de la ciencia; se trata de una virtud práctica, y en este caso habría que

incluir a Pasteur en la misma categoría que a una enfermera abnegada hasta el heroísmo y sólo diferiría de ella en la amplitud de los resultados obtenidos.

Al faltar el espíritu de verdad entre los móviles de la ciencia, tampoco puede estar presente en la ciencia misma. Y si se pensara encontrarlo en cambio en la filosofía y en las letras se experimentaría una decepción.

Muchos libros y artículos dan la impresión de que el autor, antes de empezar a escribir primero y antes de entregar el original a la imprenta después, se ha preguntado con auténtica ansiedad: «¿Estoy en la verdad?». Y hay muchos lectores que antes de abrir un libro se preguntan con auténtica ansiedad: «¿Encontraré aquí la verdad?». Si se propusiera a cuantos tienen pensar por profesión —a sacerdotes, pastores, filósofos, escritores, sabios, profesores de todas clases— optar a partir de ahora entre los dos destinos siguientes: o bien caer inmediata y definitivamente en la idiotez, en sentido literal, con todas las humillaciones que implica semejante hundimiento, conservando únicamente la lucidez suficiente para experimentar toda su amargura, o bien un desarrollo repentino y prodigioso de las facultades intelectuales que garantice una celebridad mundial inmediata y la gloria durante milenios después de la muerte, pero con el inconveniente de que su pensamiento permanecería siempre un poco al margen de la verdad, ¿puede creerse que muchos de ellos vacilarían lo más mínimo al elegir?

El espíritu de verdad está hoy casi ausente de la religión, de la ciencia y de todo el pensamiento. Los males atroces en que nos debatimos, sin llegar siquiera a experimentar toda su tragedia, proceden enteramente de eso. «Ese espíritu de mentira y de error / De la caída de los reyes funesto predecesor» del que hablaba Racine ya no es hoy monopolio de los monarcas. Se extiende a todas las clases de la población; se apodera de naciones enteras y las lleva al frenesí.

El remedio es hacer que vuelva a descender entre nosotros el espíritu de verdad; ante todo en la religión y en la ciencia, lo que implica su reconciliación.

El espíritu de verdad puede residir en la ciencia a condición de que el móvil del sabio sea el amor por el objeto que es materia de su estudio. Ese objeto es el universo en que vivimos. ¿Qué se puede amar en él, como no sea su belleza? La definición auténtica de la ciencia es que es el estudio de la belleza del mundo.

Eso se hace evidente a partir del momento en que se piensa en ello. La materia y la fuerza ciega no son el objeto de la ciencia. El

pensamiento no puede llegar a ellas, que escapan por delante de él. El pensamiento del sabio sólo alcanza relaciones que captan la materia y la forma en una red invisible, impalpable e inalterable de orden y armonía. ¿«La red del cielo es vasta —dice Lao-Tse—; grandes son sus mallas; y, sin embargo, nada escapa de ellas».

¿Cómo podría el pensamiento humano tener por objeto otra cosa que el pensamiento? He aquí una dificultad de la teoría del conocimiento tan conocida que se renuncia a tomarla en consideración y se la deja de lado como un lugar común. Pero hay una respuesta. Es que el objeto del pensamiento humano es, a su vez, pensamiento. El fin del sabio es la unión de su propio espíritu con la misteriosa sabiduría eternamente inscrita en el universo. A partir de ahí, ¿cómo puede haber oposición o siquiera separación entre el espíritu de la ciencia y el de la religión? La investigación científica es sólo una forma de la contemplación religiosa.

Así era en Grecia. ¿Qué ha ocurrido después? ¿Cómo es que esta ciencia, que cuando la espada romana la hizo desfallecer tenía por esencia el espíritu religioso, al salir de su prolongado letargo ha despertado materialista? ¿Qué ha ocurrido durante ese intervalo?

Lo que se produjo fue una transformación de la religión. Y no se trata del advenimiento del cristianismo. El cristianismo original, tal como aún está presente para nosotros en los Evangelios, era, como la antigua religión de los Misterios, perfectamente adecuado para ser la inspiración central de una ciencia totalmente rigurosa. Pero el cristianismo ha experimentado una transformación, vinculada probablemente a su paso al rango de religión oficial romana.

Tras esta transformación el pensamiento cristiano, salvo unos pocos raros místicos siempre en peligro de ser condenados, no admitió más noción de Providencia divina que la de una Providencia personal.

Esta idea se halla en el Evangelio, donde a Dios se le denomina el Padre. Pero la idea de una providencia impersonal, y en cierto sentido casi análoga a un mecanismo, también está en él:

> Convertíos en hijos de vuestro Padre, el de los cielos, que hace salir el sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos... Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto. (Mateo, 5, 45)

Así, la ciega imparcialidad de la materia inerte, esa despiadada regularidad del orden del mundo, absolutamente indiferente al carácter de los hombres y por ello tan a menudo acusada de injusta, es lo

que se propone al alma humana como modelo de perfección. Se trata de un pensamiento de profundidad tal que ni siquiera hoy somos capaces de captarlo; el cristianismo contemporáneo lo ha perdido por completo.

Todas las parábolas sobre la simiente responden a la idea de una providencia impersonal. La gracia desciende de Dios a todos los seres; lo que ocurra con ella depende de lo que éstos son; cuando la gracia penetra realmente da unos frutos que son efecto de un proceso análogo al mecánico, y que, como un mecanismo, actúa en el curso del tiempo. La virtud de la paciencia, o, por traducir mejor la palabra griega, de espera inmóvil, se refiere a esta necesidad de transcurso del tiempo.

La no intervención de Dios en la actuación de la gracia se expresa con toda la claridad posible:

> El reino de Dios es como un hombre que arroja la semilla en la tierra y ya duerma, ya vele, de noche y de día, la semilla germina y crece sin que él sepa cómo. Automáticamente da fruto la tierra; primero el tallo, luego la espiga, y luego la plenitud del grano en la espiga. (Marcos, 4, 26)

Todo lo que se refiere a la plegaria evoca también algo parecido a un mecanismo. Cualquier deseo real de un bien puro, a partir de cierto grado de intensidad, hace que descienda el bien correspondiente. Si no se produce este efecto, el deseo no es real, o es demasiado débil, o el bien deseado es imperfecto o está entreverado de mal. Cuando se cumplen las condiciones, Dios jamás niega. Al igual que la germinación de la gracia, se trata de un fenómeno que se da con el correr del tiempo. Por eso Cristo nos prescribe ser importunos. Las comparaciones que emplea a este respecto hacen pensar también en un mecanismo. Lo que obliga al juez a dar satisfacción a la viuda es un mecanismo psicológico: «Haré justicia a esta viuda porque ya me está cargando» (Lucas, 18,5); e igualmente lo que obliga al hombre dormido a abrir a su amigo: «Si no se levanta por ser amigo suyo, al menos por su desvergüenza se levantará» (Lucas, 11, 8). Si nosotros ejercemos una especie de presión sobre Dios, eso sólo puede ser un mecanismo instituido por Dios. Los mecanismos sobrenaturales son cuando menos tan rigurosos como la ley de la caída de los graves. Los mecanismos naturales son las condiciones de producción de los acontecimientos como tales, con indiferencia a cualquier consideración de valor; los mecanismos sobrenaturales son las condiciones de la producción del bien puro como tal.

Así lo confirma la experiencia práctica de los santos. Se ha comprobado —se dice— que a veces podían, a fuerza de desearlo, hacer que descendiera sobre un alma más bien del que ella misma deseaba. Eso confirma que el bien baja del cielo a la tierra sólo proporcionalmente a que de hecho se cumplan en la tierra determinadas condiciones.

La obra entera de san Juan de la Cruz no es más que un estudio rigurosamente científico de los mecanismos sobrenaturales. Y no otra cosa es la filosofía de Platón.

Pero en el Evangelio el juicio aparece como algo impersonal: «El que cree en él no es juzgado; el que no cree, ya está juzgado... Tal es el juicio: ... quien obra mal aborrece la luz... el que obra la verdad viene a la luz» (Juan, 3, 18). «Según le oigo, juzgo, y mi juicio es justo» (Juan, 5, 30). «Si alguien oye mis palabras y no las observa, no le juzgo, pues no he venido para juzgar al mundo, sino para salvarlo. Quien me rechaza y no escucha mis palabras tiene un juez; la palabra que he hablado por mi boca es la que le juzgará el último día».

En la historia de los obreros tomados a la última hora parece haber un capricho por parte del dueño de la viña. Pero si se presta un poco de atención es todo lo contrario. El dueño sólo paga un salario porque no posee más que un solo salario. No tiene dinero. San Pablo define el salario: «Conoceré como soy conocido». Eso no implica grados. Como tampoco hay grados en el acto que hace merecedor de un salario. Se es llamado, y se acude o no se acude. Nadie puede adelantarse ni un segundo a la llamada. El momento no cuenta, como tampoco se toma en cuenta la cantidad ni la calidad del trabajo en la viña. Se pasa o no el tiempo en la eternidad según que se haya aceptado o rechazado.

«Quien se ensalza a sí mismo será humillado, y quien se humilla será ensalzado». Eso hace pensar en una balanza: como si la parte terrestre del alma estuviera en un platillo y la parte divina en el otro. Un himno del Viernes Santo también compara la cruz con una balanza. «... Aquéllos han recibido su recompensa». Dios tiene el poder de recompensar, pues, sólo los esfuerzos que carecen de recompensa aquí abajo, los esfuerzos realizados en el vacío; el vacío atrae a la gracia. Los esfuerzos en el vacío constituyen la operación que Cristo llama «amasar tesoros en el cielo».

Cabe encontrar en los Evangelios, aunque sólo nos hayan transmitido una pequeña parte de las enseñanzas de Cristo, lo que se podría llamar una física sobrenatural del alma humana. Como cualquier doctrina científica, únicamente contiene cosas claramente inteligibles

y verificables por vía experimental. Sólo que la verificación la constituye el avance hacia la perfección, y, consiguientemente, a quienes han verificado la doctrina hay que creerles bajo palabra. Pero también creemos bajo palabra lo que los sabios nos dicen que ocurre en sus laboratorios aunque ignoremos si aman la verdad. Más justo es creer bajo palabra a los santos, al menos a los auténticos, pues sin duda sienten un perfecto amor por la verdad.

El problema de los milagros sólo constituye una dificultad entre la religión y la ciencia porque está mal planteado. Habría que definir el milagro y plantearlo bien. Al decir que se trata de un hecho contrario a las leyes de la naturaleza se dice algo carente por completo de significación. No conocemos las leyes de la naturaleza. Sólo podemos hacer suposiciones a su respecto. Si los hechos contradicen lo que suponemos, nuestra suposición es errónea al menos parcialmente. No menos absurdo es decir que un milagro es consecuencia de un particular querer de Dios. Entre los acontecimientos que se producen no tenemos ninguna razón para afirmar que unos proceden de la voluntad de Dios y otros no. Sólo sabemos, de manera general, que todo lo que acaece, sin excepción alguna, es conforme a la voluntad de Dios en tanto que Creador. Y todo lo que contiene al menos una partícula de bien puro procede de la inspiración sobrenatural de Dios en tanto que bien absoluto. Cuando un santo hace un milagro el bien está en la santidad; no en el milagro.

Un milagro es un fenómeno físico entre cuyas condiciones previas se encuentra un total abandono del alma al bien o al mal.

Hay que decir que al bien o al mal porque hay milagros diabólicos. «Porque se levantarán falsos mesías y falsos profetas y harán señales y prodigios para inducir a error, si fuera posible, aun a los elegidos» (Marcos, 13, 22). «Muchos me dirán en aquel día: Señor, Señor, ¿no profetizamos en tu nombre, y en nombre tuyo arrojamos los demonios, y en tu nombre hicimos muchos milagros? Yo entonces les diré: Nunca os he conocido; apartaos de mí, obradores de iniquidades» (Mateo, 7, 22).

No es en absoluto contrario a las leyes de la naturaleza que a un abandono total del alma al bien o al mal le correspondan fenómenos físicos que sólo se producen en tal caso. Sería contrario a ellas que fuera de otro modo. Pues a cada manera de ser del alma humana le corresponde algo físico. A la tristeza le corresponde agua salada en los ojos; ¿por qué no cierto levantamiento del cuerpo por encima del suelo, como se cuenta, a determinados estados de éxtasis místico? Poco importa si el hecho es exacto o no. Lo cierto es que si el éxtasis

místico es en el alma algo real, en el cuerpo deben corresponderle fenómenos que no aparecen cuando el alma se halla en otro estado. El vínculo entre el éxtasis místico y estos fenómenos está constituido por un mecanismo análogo al que vincula la tristeza a las lágrimas. Del primer mecanismo nada sabemos. Pero no sabemos más del segundo.

El único hecho sobrenatural aquí abajo es la santidad misma y lo que tiene que ver con ella; el hecho de que los mandamientos divinos se conviertan en un móvil en quienes aman a Dios, en una fuerza actuante, en una energía motriz en sentido literal, como el carburante en un automóvil. Si se dan tres pasos sin más móvil que el deseo de obedecer a Dios, esos tres pasos son milagrosos, y lo son tanto si se dan en el suelo como sobre las aguas. Sólo que si se dan en el suelo no parece nada extraordinario.

Se dice que las historias de andar sobre las aguas y de resurrecciones de los muertos son frecuentes en la India, hasta el punto de que nadie, como no fuera un ocioso, se molestaría en ir a ver un hecho de este tipo. En todo caso es seguro que los relatos sobre estos temas son allí muy frecuentes. También eran muy frecuentes en la Grecia de la época tardía, como puede verse en Luciano[2]. Esto disminuye singularmente el valor apologético de los milagros para el cristianismo.

Una anécdota hindú relata que un asceta, tras catorce años de soledad, volvió a ver a su familia. Su hermano le preguntó qué había ganado. El asceta le llevó hasta un río y lo cruzó caminando sobre las aguas antes sus ojos. El hermano llamó al barquero, cruzó en barca, pagó una moneda y le dijo al asceta: «¿Vale la pena haber hecho catorce años de esfuerzos para conseguir lo que yo por una moneda?». Ésta es la actitud del sentido común.

Acerca de la exactitud de los hechos extraordinarios contados en el Evangelio nada se puede afirmar o negar más que al azar, y el problema carece de interés. Es seguro que Cristo poseía ciertos poderes particulares; ¿cómo dudar de ello, si los poseen santos hindúes o tibetanos? No tendría utilidad alguna saber cuál es el grado de exactitud de cada anécdota particular.

Los poderes que ejercía el Cristo constituían no una prueba sino un eslabón en el encadenamiento de una demostración. Eran el signo cierto de que el Cristo estaba situado más allá de la humanidad corriente, entre los que se han entregado al mal o al bien. No desvelaban a cuál de los dos. Pero era fácil discriminar por la perfección manifies-

2. Alusión a Luciano de Samosata*. [*N. d. T.*]

ta del Cristo, por la pureza de su vida, por la belleza perfecta de sus palabras y por el hecho de que sólo ejercitara sus poderes para actos de compasión. De ello resultaba que era un santo. Quienes estaban seguros de que era un santo podían vacilar acerca del sentido de sus palabras cuando le oían afirmar que era el hijo de Dios, pero se veían obligados a creer que encerraban una verdad. Pues un santo, cuando dice cosas así, no puede mentir ni engañarse. También nosotros estamos obligados a creer todo lo que ha dicho Cristo, salvo donde podemos suponer que hay una mala transcripción; lo que constituye la fuerza de la prueba es la belleza. Cuando es el bien lo que está en cuestión la belleza es una prueba rigurosa y segura; además, no puede haber ninguna otra. Es absolutamente imposible que haya otra.

Cristo ha dicho: «Si no hubiera hecho entre ellos cosas que nadie más ha hecho, no tendrían culpa»; pero también ha dicho: «Si no hubiera venido a hablarles, no tendrían culpa». En otros lugares habla de sus «buenas acciones». Acciones y palabras se meten en el mismo saco. El carácter excepcional de los actos sólo tenía la finalidad de llamar la atención. Pero una vez atraída la atención, no puede haber más prueba que la belleza, la pureza y la perfección.

Las palabras dirigidas a Tomás, «Dichosos los que creen sin haber visto», no pueden referirse a quienes sin haber visto creen en el hecho de la resurrección. Eso sería un elogio de la credulidad y no de la fe. En todas partes hay viejas que sólo desean creer en todos los relatos de muertos resucitados. Sin duda los calificados de dichosos son quienes no necesitan la resurrección para creer; aquéllos para quienes las pruebas son la perfección y la Cruz.

Así, desde un punto de vista religioso los milagros son algo secundario, y desde el punto de vista científico entran naturalmente en la concepción científica del mundo. En cuanto a la idea de probar a Dios por la violación de las leyes de la naturaleza, a los primeros cristianos les habría parecido monstruosa. Sólo podía surgir en nuestros espíritus enfermos, que creen que la fijeza del orden del mundo puede dar argumentos legítimos a los ateos.

También la sucesión de los acontecimientos del mundo aparece en el Evangelio como reglada por una providencia cuando menos en cierto sentido impersonal y análoga a un mecanismo. Cristo les dice a sus discípulos:

> Mirad los pajarillos del cielo, que ni siembran ni siegan ni guardan en graneros, y vuestro Padre celestial los alimenta... Ved como crecen los lirios del campo; ni trabajan ni hilan, y yo os digo que ni Salomón en

> todo su esplendor iba vestido como ellos... ¿Acaso no se venden dos gorriones por una moneda? Pues ni uno solo cae en tierra sin que lo quiera vuestro Padre.

Eso significa que la solicitud de que son objeto los santos por parte de Dios es de la misma especie que la que rodea a los pájaros y a los lirios. Las leyes de la naturaleza reglan el modo en que la savia asciende por las plantas y se distribuye en las flores, donde los pájaros encuentran alimento; y están dispuestas de tal modo que se produce la belleza. Las leyes de la naturaleza también están dispuestas providencialmente de tal modo que, entre las criaturas humanas, la resolución de buscar ante todo el reino y la justicia del Padre celestial no entraña automáticamente la muerte.

Puede decirse también, si se quiere, que Dios vela por cada pájaro, por cada flor y por cada santo; todo es lo mismo. La relación del todo con las partes es propia de la inteligencia humana. En el plano de los acontecimientos como tales, tanto si se considera el universo como un todo o una cualquiera de sus partes aislada como se quiera en el espacio, en el tiempo o en alguna clasificación, o bien si se considera otra parte, u otra, o una colección de ellas, o, en una palabra, úsense como se quiera las ideas de todo y de parte, sigue siendo invariable la conformidad con la voluntad de Dios. Hay tanta conformidad con la voluntad de Dios en una hoja que cae sin ser vista como en el diluvio. En el plano de los acontecimientos, la noción de conformidad a la voluntad de Dios es idéntica a la noción de realidad.

En el plano del bien y del mal puede haber conformidad o disconformidad con la voluntad de Dios según la relación al bien y al mal. La fe en una providencia consiste en estar seguro de que el universo en su totalidad es conforme a la voluntad de Dios no sólo en el primer sentido sino también en el segundo; esto es, que en este universo el bien predomina sobre el mal. Ahí sólo se puede hablar del universo en su totalidad, pues en las cosas particulares desgraciadamente no podemos dudar que hay mal. Así, el objeto de esta certidumbre es una disposición eterna y universal que constituye el fundamento del invariable orden del mundo. La Providencia divina jamás aparece de otro modo, salvo error, en los textos sagrados de China, de la India y de Grecia, ni en los Evangelios.

Pero cuando la religión cristiana fue adoptada oficialmente por el Imperio romano se dejó en la sombra el aspecto impersonal de Dios y de la Providencia divina. Se hizo de Dios un doble del Emperador. La corriente judaica de la que el cristianismo, por su origen histórico, no

había podido purificarse facilitó la operación. Jehová, en los textos anteriores al exilio, tiene con los hebreos la relación jurídica de un amo con sus esclavos. Los hebreos habían sido esclavos del Faraón. Al sacarles Jehová de manos del Faraón le sucedió en sus derechos. Los hebreos son propiedad suya, y los domina como cualquier hombre domina a sus esclavos salvo que dispone de un catálogo más amplio de premios y castigos. Les ordena indiferentemente el bien y el mal, pero mucho más a menudo el mal, y en ambos casos han de obedecer. Poco importa que observen obediencia por los móviles más viles siempre que se cumplan las órdenes.

Semejante concepción estaba justamente a la altura de las miras y la inteligencia de los romanos. Entre ellos la esclavitud había penetrado y degradado todas las relaciones humanas. Envilecieron las cosas más bellas. Deshonraron a los suplicantes obligándoles a mentir. Deshonraron la gratitud considerándola como una esclavitud atenuada; en su concepción, recibir un favor implicaba alienar a cambio una parte de la libertad. Si el favor era importante las costumbres obligaban a declarse esclavo del bienhechor. Deshonraron el amor; según ellos estar enamorado era o bien adquirir la propiedad de la persona amada o someterse servilmente a ella para obtener favores carnales, aunque hubiera que compartirlos con diez más. Deshonraron a la patria al concebir el patriotismo como la voluntad de reducir a esclavitud a todos los no compatriotas. Pero seguramente resultaría más corto enumerar lo que no deshonraron. Probablemente no se encontraría nada.

Entre otras cosas, deshonraron la soberanía. La antigua noción de soberanía legítima, en la medida en que se puede barruntar, parece haber sido extremadamente bella. Sólo es posible adivinarla, pues no existía entre los griegos. Pero probablemente es la noción que sobrevivió en España hasta el siglo XVII y, en grado mucho más débil, en Inglaterra hasta nuestros días.

El Cid, después de un exilio injusto y brutal, después de haber conquistado tierras de extensión mayor que la del reino en que había nacido, obtuvo el favor de una entrevista con el rey; y tan pronto como le ve desde lejos baja del caballo, se echa al suelo de rodillas y besa la tierra. En *La estrella de Sevilla,* de Lope de Vega, el rey quiere impedir que un asesino sea condenado a muerte porque él mismo ha ordenado en secreto el asesinato; llama por separado a cada uno de los tres jueces para intimarles sus órdenes; cada uno de ellos, postrado de rodillas, promete total sumisión. Después de lo cual, reunidos en el tribunal, dictan una condena a muerte por unanimidad. Al rey

que les pide explicaciones le responden: «Como súbditos te estamos sometidos en todo, pero como jueces sólo obedecemos a nuestra conciencia».

Esta concepción es una sumisión incondicionada, total, pero concedida únicamente a la legitimidad, sin ningún miramiento por el poder ni por las posibilidades de fortuna o desdicha, por la recompensa o por el castigo. Se trata exactamente de la misma concepción que la obediencia al superior en las órdenes monásticas. Un rey obedecido así era realmente una imagen de Dios para sus súbditos, al igual que el prior de un convento para sus religiosos, y no por una ilusión que le hiciera parecer divino, sino sólo por efecto de una convención que se consideraba ratificada por la divinidad. Se trataba de un respeto religioso absolutamente libre de idolatría. La misma concepción del señorío legítimo se transponía, por debajo del rey, de arriba abajo de la escala social. Toda la vida pública quedaba así impregnada de la virtud religiosa de la obediencia, al igual que un convento benedictino de la buena época.

En los tiempos que conocemos esta concepción se encuentra entre los árabes, donde T. E. Lawrence la ha observado todavía; en España, duró hasta que este desventurado país tuvo que soportar al nieto de Luis XIV y perdió así su alma; en las tierras al sur del Loira, duró hasta su conquista por Francia e incluso perduró algo más, pues tal inspiración es perceptible aún en Théophile de Viau. La realeza francesa vaciló durante mucho tiempo entre esta concepción y la concepción romana, pero eligió esta última y por eso queda fuera de cuestión restaurarla en Francia. Seríamos demasiado afortunados si hubiera para nosotros la menor posibilidad de una realeza auténticamente legítima.

Cierto número de datos lleva a la conclusión de que la concepción española de la realeza legítima era la de las monarquías orientales de la Antigüedad. Pero tal concepción fue demasiadas veces vulnerada. Los asirios le hicieron mucho daño. También Alejandro, ese producto de la pedagogía de Aristóteles que jamás fue desautorizado por su maestro. Los hebreos, esos esclavos fugitivos, siempre la han ignorado. Los romanos también, sin duda, como puñado de aventureros reunidos por conveniencia.

Lo que en Roma ocupaba su lugar era la relación del amo con el esclavo. Cicerón ya confesaba con vergüenza que se consideraba medio esclavo de César. A partir de Augusto, el Emperador fue visto como el dueño, en el sentido de propietario de esclavos, de todos los habitantes del Imperio romano.

Ningún hombre imagina que se le puede infligir el mal que considera natural infligir a otro. Pero cuando eso llega a ocurrir lo encuentra, para horror suyo, natural; no halla en el fondo de su corazón recurso alguno para la indignación y la resistencia contra un trato que a su corazón nunca le repugnó infligir. Así ocurre al menos cuando las circunstancias son tales que nada puede servir de apoyo externo ni siquiera para la imaginación, cuando no puede haber más recursos que los que se encuentren en el fondo del propio corazón. Si los crímenes del pasado han destruido esos recursos la debilidad es total y se acepta cualquier grado de vergüenza. En ese mecanismo del corazón humano descansa la ley de la reciprocidad expresada en el *Apocalipsis* mediante la fórmula «Si alguno hace esclavo será llevado a la esclavitud».

Así ha sido como muchos franceses, que consideraban natural hablar de colaboración a los indígenes oprimidos de las colonias francesas, han seguido pronunciando la palabra sin mayor dificultad al hablar con sus amos alemanes.

También los romanos, que consideraban la esclavitud como la institución básica de su sociedad, no tenían nada que decir en el fondo de su corazón a un hombre que afirmaba tener un derecho de propiedad sobre ellos y que había sostenido victoriosamente esta afirmación con las armas. Nada tampoco que decir a sus herederos, de quienes eran propiedad por el derecho sucesorio. De ahí todas las bajezas cuya enumeración dejaba desolado a Tácito, y más por haber participado en ellas. Los romanos se suicidaban cuando se les ordenaba hacerlo, y nunca de otro modo; un esclavo no se suicida pues eso sería robar al amo. Calígula, cuando comía, tenía detrás de sí a dos senadores en pie llevando puesta la túnica, lo que en Roma era la señal característica de la degradación de los esclavos. Durante los banquetes se ausentaba un cuarto de hora para llevarse a una mujer noble a su gabinete particular; luego la devolvía, enrojecida y despeinada, con los invitados, entre los que figuraba su marido. Aquellas gentes siempre consideraron natural tratar así no sólo a sus esclavos sino a las poblaciones colonizadas de las provincias.

En el culto al Emperador lo que estaba divinizado era la institución de la esclavitud. Millones de esclavos tributaban un culto idólatra a su propietario.

Eso es lo que determinó la actitud de los romanos en materia religiosa. Se ha dicho que eran tolerantes. Efectivamente: toleraban todas las prácticas religiosas vacías de contenido espiritual.

Es probable que Hitler, si lo deseara, pudiera tolerar sin peligro

la teosofía. Los romanos toleraban fácilmente el culto de Mitra, un orientalismo trucado para snobs y mujeres ociosas.

Su tolerancia tenía dos excepciones. En primer lugar, no podían sufrir, naturalmente, que alguien pretendiera tener un derecho de propiedad sobre sus esclavos. De ahí su hostilidad contra Jehová. Los judíos eran propiedad suya y no podían tener otro propietario, fuera humano o divino. Se trataba simplemente de una disputa entre esclavistas. Finalmente los romanos, por cuestión de prestigio y para demostrar experimentalmente que los dueños eran ellos, mataron casi en su totalidad al ganado humano cuya propiedad se veía discutida.

La otra excepción se refiere a la vida espiritual. Los romanos no podían tolerar nada que fuera rico en contenido espiritual. El amor de Dios es un fuego peligroso cuyo contacto podía resultar funesto para su miserable divinización de la esclavitud. Por ello destruyeron despiadadamente la vida espiritual en todas sus formas. Persiguieron con gran crueldad a los pitagóricos y a todos los filósofos con tradiciones auténticas. Dicho de pasada, resulta extremadamente misterioso que una escampada permitiera por una vez que subiera al trono un verdadero estoico, de inspiración griega y no romana, y el misterio se duplica por el hecho de que maltrató a los cristianos. Los romanos exterminaron a todos los druidas de la Galia; aniquilaron los cultos egipcios; ahogaron en sangre y deshonraron con ingeniosas calumnias la adoración a Dionisos. Sabido es lo que hicieron con los cristianos al principio.

No obstante, los romanos se sentían a disgusto con su demasiado burda idolatría. Al igual que Hitler, conocían el valor de una ilusoria envoltura de espiritualidad. Pretendían tomar la corteza exterior de una auténtica tradición religiosa para aplicarla sobre su ateísmo excesivamente al descubierto. También a Hitler le gustaría encontrar una religión o fundarla.

Augusto hizo una tentativa con el clero de Eleusis. La institución de los misterios de Eleusis casi estaba ya degradada hasta la nada, sin que sepamos por qué, en la época de los sucesores de Alejandro. Las matanzas de Sila, que hicieron correr la sangre por las calles de Atenas como el agua en una inundación, no debieron ser buenas para ella. Que en la época del Imperio subsistiera aún algún resto de la tradición auténtica es harto dudoso. Y sin embargo las gentes de Eleusis rechazaron la operación.

Los cristianos la aceptaron cuando se hartaron de ser aplastados, cuando se hartaron de no ver llegar el fin triunfal del mundo. Así es como el Padre de Cristo, acomodado a la moda romana, se convirtió

en un amo y en un propietario de esclavos. Jehová proporcionó la transición. Ya no había para aceptarla inconveniente alguno. Ya no había disputas de propiedad entre él y el emperador romano desde la destrucción de Jerusalén.

Cierto es que el Evangelio está lleno de comparaciones sacadas de la esclavitud. Pero en boca de Cristo esta palabra es una astucia del amor. Los esclavos son los hombres que han querido de todo corazón entregarse a Dios como esclavos. Y aunque eso sea un don que se realiza en un instante y de una vez por todas, luego esos esclavos no dejan ni por un instante de suplicar a Dios que les mantenga en la esclavitud.

Eso es incompatible con la concepción romana. Si somos propiedad de Dios, ¿cómo podemos entregarnos a él como esclavos? Nos ha liberado al crearnos. Estamos fuera de su reino. Nuestro consentimiento sólo puede realizar, con el tiempo, la operación inversa y convertirnos en algo inerte, en algo análogo a la nada, donde Dios sería el amo absoluto.

Felizmente la mística ha conservado la inspiración auténticamente cristiana. Pero fuera de la mística pura la idolatría romana lo ha mancillado todo. Idolatría, pues lo que separa a la idolatría de la religión es el modo de la adoración y no el nombre atribuido al objeto. Si un cristiano adora a Dios con un corazón dispuesto como el de un pagano de Roma en el homenaje tributado al emperador, también ese cristiano es un idólatra.

La concepción romana de Dios subsiste todavía hoy, e incluso en espíritus como Maritain.

Éste ha escrito:

> La noción de derecho es incluso más profunda que la de obligación moral, pues Dios tiene un derecho soberano sobre las criaturas y no tiene ninguna obligación moral hacia ellas (aunque se deba a sí mismo darles lo que su naturaleza exige).

Ni la noción de obligación ni la de derecho son adecuadas para Dios, pero la de derecho lo es infinitamente menos. Pues la noción de derecho está infinitamente más alejada del puro bien. Es una mezcla de bien y de mal, ya que la posesión de un derecho implica la posibilidad de hacer un buen o un mal uso de él. Por el contrario, el cumplimiento de una obligación es siempre e incondicionalmente un bien desde todos los puntos de vista. Por ello las gentes de 1789 cometieron un error tan desastroso al escoger como principio de su inspiración la idea de derecho.

Un derecho soberano es el derecho de propiedad según la concepción romana o cualquier otra esencialmente análoga a ésta. Atribuir a Dios un derecho soberano sin obligación alguna es convertirle en el equivalente infinito de un propietario de esclavos en Roma. Eso sólo permite una entrega servil. La entrega de un esclavo a un hombre que le considera propiedad suya es algo bajo. El amor que impulsa a un hombre libre a abandonar su cuerpo y su alma en servidumbre de lo que constituye el bien perfecto es lo contrario de un amor servil.

En la tradición mística de la Iglesia católica uno de los principales objetos de las purificaciones a través de las cuales debe pasar el alma es la abolición total de la concepción romana de Dios. Mientras quede la menor traza de ella es imposible la unión amorosa.

Pero la irradiación de los místicos ha sido impotente para aniquilar en la Iglesia esta concepción como la han aniquilado en su alma, porque la Iglesia la necesitaba tanto como el Imperio. La Iglesia la necesitaba para su dominio temporal. De modo que la división del poder en poder temporal y espiritual, de la que se habla tan a menudo a propósito de la Edad Media, es algo más complejo de lo que se cree. La obediencia al rey según la concepción clásica española es algo infinitamente más religioso y más puro que la obediencia a una Iglesia armada con la Inquisición y que propone una concepción esclavista de Dios, como sucedió en amplia medida a lo largo del siglo XIII. Podía ocurrir muy bien, por ejemplo en el siglo XIII en Aragón, que el rey detentara una autoridad realmente espiritual y la Iglesia una autoridad realmente temporal. Sea como fuere, el espíritu romano de imperialismo y de dominación jamás ha abandonado suficientemente a la Iglesia para que ésta llegara a abolir la concepción romana de Dios.

De rebote la concepción de la Providencia se ha vuelto irreconocible. Es un absurdo tan estridente que llega a aturdir la reflexión. Los auténticos misterios de la fe también son absurdos, pero de un absurdo que ilumina la reflexión y la hace producir en abundancia verdades evidentes para la inteligencia. Los otros absurdos son tal vez misterios diabólicos. Unos y otros se entremezclan en el pensamiento cristiano común como el trigo y la cizaña.

La concepción de la Providencia que corresponde al Dios de tipo romano consiste en una intervención personal de Dios en el universo para ajustar ciertos medios a fines particulares. Se admite que el orden del mundo, abandonado a sí mismo y sin particular intervención de Dios en tal lugar y tal instante, para tal y cual fin, podría producir efectos no conformes con el querer de Dios. Se admite que Dios prac-

tica las intervenciones particulares. Pero se admite que estas intervenciones, destinadas a corregir la actuación de la causalidad, están a su vez sometidas a la causalidad. Dios viola el orden del mundo para hacer surgir de él no lo que quiere producir sino causas que a título de efecto llevarán a lo que quiere producir.

Si se piensa en ello, estas suposiciones corresponden exactamente a la situación del hombre ante la materia. El hombre tiene fines particulares que le obligan a intervenciones particulares, las cuales están sometidas a la ley de la causalidad. Imagínese a un gran propietario romano que posee vastos dominios y numerosos esclavos; luego, amplíense sus dominios a las dimensiones del universo. Ésa es la concepción de Dios que de hecho domina a una parte del cristianismo, y cuya mancha contamina quizá más o menos al cristianismo entero salvo a los místicos.

Si se supone que semejante propietario vive solo, sin hallar iguales jamás, sin más relación que no sea con sus esclavos, cabe preguntarse cómo puede surgir en su pensamiento un fin particular. Ni siquiera tiene necesidades insatisfechas. ¿Irá a buscar el bien de sus esclavos? En tal caso se equivocaría, pues en realidad los esclavos son presa del crimen o de la desgracia. Si se intenta inspirarles buenos sentimientos enumerando todo lo que hay de feliz en su destino —como sin duda hacían antaño los predicadores esclavistas en América— sólo se pone más de manifiesto lo limitada que es esta porción de bien y la desproporción entre el poder atribuido al dueño y la porción respectiva de bien y de mal. Como no cabe disimularla, se les dirá a los esclavos que si son desdichados es por culpa suya. Pero esta afirmación, caso de ser aceptada, no aporta aclaración alguna al problema de saber cuáles pueden ser las voluntades del propietario. No cabe representárselas más que como caprichos, algunos de los cuales son benevolentes. Y, en realidad, se representan así.

Todos los intentos de desvelar en la estructura del universo las señales de la benevolencia del propietario están, sin excepción alguna, al mismo nivel que la frase de Bernardin de Saint-Pierre* y las cenas en familia. En esos intentos hay el mismo absurdo fundamental que en las consideraciones históricas sobre las consecuencias de la Encarnación. El bien que al hombre le es dado observar en el universo es finito, limitado. Tratar de hallar en él una señal de la acción divina es hacer un bien finito y limitado del mismo Dios. Eso es una blasfemia.

Intentos análogos en el análisis de la historia pueden ser ilustrados por una idea ingeniosa expresada en una revista católica de Nue-

va York, con ocasión del último aniversario del descubrimiento de América. Decía que Dios había enviado a América a Cristóbal Colón para que unos siglos después hubiera un país capaz de derrotar a Hitler. Esto está bastante por debajo de Bernardin de Saint-Pierre: es atroz. Al parecer también Dios desprecia a las razas de color; el exterminio de las poblaciones de América en el siglo XVI le parecía poca cosa a cambio de la salvación de los europeos del siglo XX, y no podía procurarles la salvación por medios menos sanguinarios. Claro que en vez de enviar a Cristóbal Colón a América con más de cuatro siglos de adelanto habría sido más sencillo enviar a alguien a asesinar a Hitler hacia 1923.

Se equivocaría quien pensara que en eso hay un grado excepcional de estupidez. Cualquier interpretación providencial de la historia se sitúa por necesidad exactamente a este nivel. Tal es el caso de la concepción histórica de Bossuet*. Es a la vez estúpida y atroz, indignante tanto para la inteligencia como para el corazón. Hay que ser extremadamente sensible a la sonoridad de las palabras para considerar un espíritu elevado a ese prelado cortesano.

Cuando se introduce en la vida privada la idea de la Providencia el resultado no es menos cómico. Cuando un rayo cae a un centímetro de alguien sin tocarle, ése a menudo cree que la Providencia le ha salvado. Quienes están a un kilómetro de distancia no piensan que le deben la vida a una intervención de Dios. Al parecer, cuando un mecanismo del universo está a punto de matar a un ser humano Dios se pregunta si le place o no salvarle la vida, y si decide hacerlo le da un golpecito casi imperceptible al mecanismo. Puede desplazar el rayo un centímetro para salvar una vida, pero un kilómetro no, y menos impedirle caer pura y simplemente. Hay que creer que se piensa así. De otro modo se diría que la Providencia interviene para impedir que nos mate un rayo en cada uno de los instantes de la vida tanto como en el instante en que cae a un centímetro de uno. El único momento en que no interviene para impedir que un rayo mate a un ser humano es el instante en que le mata el rayo si pasa eso. Todo lo que no pasa es impedido por Dios en el mismo grado. Todo lo que ocurre lo permite Dios en el mismo grado.

La concepción absurda de la Providencia como intervención personal y particular de Dios para fines particulares es incompatible con la verdadera fe. Pero no es una incompatibilidad evidente. Es incompatible con la concepción científica del mundo, y ahí sí es evidente la incompatibilidad. Los cristianos que por influencia de la educación y del medio social mantienen esa concepción de la Providencia, man-

tienen también la concepción científica del mundo, y eso divide su espíritu en dos compartimentos estancos, uno para la concepción científica del mundo y el otro para la concepción del mundo como ámbito de actuación de la Providencia personal de Dios. Por ello no pueden pensar la una ni la otra. La segunda, por lo demás, ni siquiera es pensable. Los no creyentes, a quienes no contiene respeto alguno, advierten fácilmente que esta Providencia personal y particular es ridícula, y por ello la fe misma queda en ridículo ante sus ojos.

Los designios particulares atribuidos a Dios son cortes practicados por nosotros en la complejidad más que infinita de las conexiones de la causalidad. Los practicamos uniendo a través del tiempo determinados acontecimientos a algunos de sus efectos seleccionados entre millares de muchos otros. Al decir de esos cortes que son conformes a la voluntad de Dios tenemos razón. Pero eso es cierto en el mismo grado y sin ninguna excepción de cualquier corte que pueda ser practicado por cualquier especie de espíritu humano o no humano, a cualquier escala de magnitud, a través del espacio y del tiempo, en la complejidad del universo.

No se puede separar en la continuidad del espacio y del tiempo un acontecimiento que vendría a ser como un átomo; pero la endebledez del lenguaje humano obliga a hablar como si se pudiera.

Todos los acontecimientos que componen el universo en la totalidad del curso de los tiempos, cada uno de ellos, cada conjunto posible de varios acontecimientos, cada relación entre dos o más acontecimientos, o entre un acontecimiento y un conjunto de ellos, todo eso, en el mismo grado, ha sido permitido por la voluntad de Dios. Todo eso son las intenciones particulares de Dios. La suma de las intenciones particulares de Dios es el universo mismo. Sólo se exceptúa el mal, y no debe exceptuarse entero, desde todos los puntos de vista, sino únicamente en la medida en que es mal. Desde cualquier otro punto de vista es conforme con la voluntad de Dios.

Un soldado con una herida muy dolorosa e impedido por ello de participar en una batalla en la que muere todo su regimiento puede creer que Dios ha querido no causarle dolor sino salvarle la vida. Eso es de una ingenuidad extrema y una trampa del amor propio. Dios ha querido causarle dolor, salvarle la vida y producir cuantos efectos se han producido de hecho, pero no uno de ellos más que los demás.

Sólo hay un caso en que es legítimo hablar de un deseo particular de Dios. Cuando en un alma surge un impulso particular que lleva la marca reconocible de los mandatos de Dios. Pero en este caso se trata de Dios como fuente de inspiración.

La concepción actual de la Providencia se parece al ejercicio escolar denominado «explicación francesa» cuando lo realiza un mal profesor con un texto poético perfectamente bello. El profesor dirá: «El poeta ha empleado tal palabra para conseguir tal efecto». Y eso sólo puede ser cierto para la poesía de segundo, décimo o enésimo orden. En un fragmento poético perfectamente bello todos los efectos, todas las resonancias, todas las evocaciones que puede suscitar la presencia de tal palabra en tal lugar, responden en el mismo grado, es decir, perfectamente, a la inspiración del poeta. Lo mismo ocurre en todas las artes. Así es como el poeta imita a Dios. La inspiración del poeta, en su punto de suprema perfección, es una de las cosas humanas que por analogía pueden dar una idea del querer de Dios. El poeta es una persona; no obstante, en los momentos en que alcanza la perfección poética le atraviesa una inspiración impersonal. Su inspiración es personal en los momentos mediocres, y en realidad no es inspiración. Al servirse de la inspiración poética como de una imagen para concebir por analogía el querer de Dios no hay que tomar la forma mediocre, sino la perfecta.

La Providencia divina no es una perturbación, una anomalía, en el orden del mundo. Es el orden del mundo mismo. O, más bien, el principio ordenador de este universo. Es la Sabiduría eterna, única, extendida por todo el universo en una red soberana de relaciones.

Así la concibió toda la Antigüedad pre-romana. Todas las partes del Antiguo Testamento en que ha penetrado la inspiración universal del mundo antiguo nos muestran esa concepción envuelta en un esplendor verbal incomparable. Pero somos ciegos. Leemos sin comprender.

Acá abajo no es soberana la fuerza bruta. Por naturaleza esa fuerza es ciega e indeterminada. Lo que aquí abajo es soberano es la determinación, el límite. La eterna Sabiduría encierra este universo en una red, en una malla de determinaciones. El universo no se debate en ella. La fuerza bruta de la materia, que nos produce la impresión de ser ella misma soberanía, no es otra cosa, en realidad, que obediencia perfecta.

Ahí está la garantía concedida al hombre, el arca de la alianza, el pacto, la promesa visible y palpable aquí abajo, el apoyo seguro de la esperanza. He ahí una verdad que nos desgarra el corazón cada vez que somos sensibles a la belleza del mundo. Es la verdad que estalla con incomparables acentos de alegría en las partes bellas y puras del Antiguo Testamento, en Grecia entre los pitagóricos y en todos los sabios, en China en Lao-Tse, en las escrituras sagradas hindúes, en los

fragmentos egipcios. Tal vez está escondida en innumerables mitos y cuentos. Aparecerá ante nosotros, ante nuestros ojos, en nuestra propia ciencia, si un día, como hizo con Agar, Dios nos abre los ojos.

Se discierne en las mismas palabras con que Hitler afirma el error contrario:

> ... en un mundo en que los planetas y los soles siguen trayectorias circulares, en que las lunas giran en torno a los planetas, en que la fuerza reina en todas partes y como única dueña sobre la debilidad, a la que obliga a servirla dócilmente, o a la que aplasta...

¿Cómo puede la fuerza ciega suscitar círculos? No es la debilidad la que sirve dócilmente a la fuerza. Es la fuerza la que es dócil a la Sabiduría eterna.

Hitler y sus fanáticas juventudes jamás han sentido eso al mirar a los astros por la noche. Pero ¿quién ha intentado enseñarles? La civilización de la que estamos tan orgullosos lo ha hecho todo para ocultarlo; y mientras en nuestra alma haya algo capaz de sentirse orgulloso de ella no seremos inocentes de ninguno de los crímenes de Hitler.

En la India, una palabra cuyo sentido original es «equilibrio» significa a la vez el orden del mundo y la justicia. He aquí un texto sagrado a este respecto, el cual, en forma simbólica, se refiere a la vez a la creación del mundo y a la sociedad humana.

> Dios, en verdad, existía absolutamente solo en el origen. Al estar solo no se manifestaba. Produjo una forma superior, la soberanía... Por eso nada hay por encima de la soberanía. Por ello el sacerdote se sienta más arriba que el soberano en las ceremonias...
> Dios no se manifestaba todavía. Produjo la clase de los campesinos, artesanos y mercaderes.
> Dios no se manifestaba todavía. Produjo la clase de los servidores.
> Dios no se manifestaba todavía. Produjo una forma superior, la justicia. La justicia es la soberanía de la soberanía. Por ello no hay nada por encima de la justicia. El que carece de poder puede igualar al que es muy poderoso por medio de la justicia, como por medio de una autoridad regia.
> Lo que es justicia es verdad. Por eso, cuando alguien dice la verdad, se dice: «Es justo». Y cuando alguien dice la justicia se dice: «Es verdad». Pues realmente justicia y verdad son lo mismo.

Y una muy antigua estancia hindú dice como sigue:

> Adonde se levanta el sol,
> Adonde se pone,

A eso los dioses le han hecho justicia,
La misma hoy, la misma mañana.

Anaximandro escribió:

> A partir de lo indeterminado se produce el nacimiento de las cosas; y la destrucción es un retorno a lo indeterminado, que tiene lugar en virtud de la necesidad. Pues las cosas sufren un castigo y una expiación las unas por parte de las otras a causa de su injusticia, según el orden del tiempo.

He aquí la verdad, y no la monstruosa concepción que Hitler ha ido a buscar en la vulgarización de la ciencia moderna. Toda fuerza palpable y visible está sometida a un límite invisible que jamás franqueará. En el mar, las olas suben, suben y suben, pero llegan a un punto donde sólo hay vacío que las detiene y las hace bajar. De la misma manera la oleada alemana se ha detenido, sin que nadie sepa por qué, al borde del canal de la Mancha.

Los pitagóricos decían que el universo está constituido a partir de lo indeterminado y del principio que determina, que limita, que detiene. Siempre es este principio el que domina.

La tradición referente al arco iris, seguramente tomada por Moisés de los egipcios, expresa de la manera más conmovedora la esperanza que el orden del mundo debe dar a los hombres:

> Dios dijo: ... y cuando cubriere yo de nubes la tierra, aparecerá el arco, y me acordaré de mi pacto con vosotros, y con todo viviente, y con toda carne, y no volverán las aguas del diluvio a destruir toda carne.

El hermoso semicírculo del arco iris es el testimonio de que los fenómenos de aquí abajo, por terroríficos que sean, están sometidos a un límite. La espléndida poesía de este texto pretende que le sirve a Dios de recordatorio del ejercicio de su función de principio que limita.

«Les has puesto a las aguas barreras infranqueables para impedirles anegar de nuevo la tierra» (Salmo 104).

Y al igual que las oscilaciones de las olas, la sucesión entera de los acontecimientos aquí abajo, al ser todos ellos rupturas de equilibrio que se compensan mutuamente, nacimientos y destrucciones, crecimientos y disminuciones, todos permiten advertir la presencia invisible de una red de límites sin substancia más duros que diamante alguno. Por ello las vicisitudes de las cosas son bellas aunque dejen ver una despiadada necesidad. Despiadada pero que no es la fuerza, sino que es la dueña soberana de toda fuerza.

Pero la idea que embriagó auténticamente a los antiguos es que lo que ha hecho obedecer a la fuerza ciega de la materia no es otra fuerza más fuerte. Es el amor. Creían que la materia es dócil a la eterna Sabiduría por la virtud del amor que la hace consentir a la obediencia.

Platón dice en el *Timeo* que la Providencia divina domina la necesidad al ejercer una sabia persuasión sobre ella. Un poema estoico del siglo III antes de Cristo, pero del que está demostrado que su inspiración es mucho más antigua, le dice a Dios:

> A ti todo este mundo que gira en torno a la tierra
> obedece doquiera que le lleves y consiente a tu dominio.
> Tal es la virtud del servidor que tienes en tus invencibles manos,
> de doble filo, de fuego, eternamente vivo, el rayo.

El rayo, la línea vertical de fuego que salta del cielo a la tierra, es el intercambio entre Dios y su creación, y por ello «lanzador de rayos» es por excelencia el epíteto de Zeus.

De ahí viene la concepción estoica del *amor fati,* el amor por el orden del mundo, que los estoicos situaban en el centro de toda virtud. El orden del mundo debe ser amado porque es pura obediencia a Dios. Lo que este universo nos concede o nos inflige es exclusivamente por obediencia. Cuando un amigo ausente por mucho tiempo y ansiosamente esperado nos da la mano no importa que la presión sea en sí misma agradable o dolorosa; si aprieta demasiado y nos hace daño, no se le censura. Cuando habla no se plantea la cuestión de si el tono de su voz es agradable en sí mismo. La presión de la mano, la voz, todo es sólo para nosotros el signo de una presencia, y por ello infinitamente querido. Igualmente, cuanto nos ocurre en el curso de la vida, al haberlo producido la obediencia total a Dios de este universo, nos pone en contacto con el bien absoluto que constituye el querer de Dios; a este título, absolutamente todo, penas y alegrías indistintamente, debe ser aceptado con la misma actitud interior de amor y gratitud.

Los hombres que ignoran el verdadero bien desobedecen a Dios en el sentido de que no le obedecen como es adecuado para una criatura pensante, con el consentimiento del pensamiento. Pero sus cuerpos y sus almas están absolutamente sometidos a las leyes de los mecanismos que rigen soberanamente la materia física y psíquica. La materia física y psíquica obedece en ellos perfectamente: son perfectamente obedientes en tanto que son materia, y no son otra cosa, si no poseen ni desean la luz sobrenatural que es lo único que eleva al

hombre por encima de la materia. Por ello el mal que nos hacen debe ser aceptado como el mal que nos hace la materia inerte. Además de la compasión que hay que conceder a un pensamiento humano extraviado y sufriente, deben ser amados como debe ser amada la materia inerte, como partes del orden perfectamente bello del universo.

Naturalmente, cuando los romanos creyeron que debían deshonrar el estoicismo adoptándolo sustituyeron el amor por una insensibilidad basada en el orgullo. De ahí el prejuicio, corriente aún hoy, de la oposición entre estoicismo y cristianismo, cuando se trata de ideas gemelas. Los mismos nombres de las personas de la Trinidad —Logos, Pneuma— se han tomado prestados del vocabulario estoico. El conocimiento de ciertas teorías estoicas arroja viva luz sobre varios pasajes enigmáticos del Nuevo Testamento. Entre ambos pensamientos había intercambios por afinidad. En el centro de uno y otro están la humildad, la obediencia y el amor.

Varios textos indican que el pensamiento estoico fue el del mundo antiguo entero, hasta el Extremo Oriente. Toda la humanidad vivía entonces en el florecimiento de la idea de que el universo en que nos hallamos no es otra cosa que obediencia perfecta.

Los griegos se embriagaron al encontrar en la ciencia una esplendorosa confirmación de esa idea, y eso fue el móvil de su entusiasmo por la ciencia.

El funcionamiento de la inteligencia en el estudio científico hace que al pensamiento se le aparezca la necesidad soberana sobre la materia como una red de relaciones inmateriales y sin fuerza. La necesidad sólo es concebida perfectamente en el momento en que las relaciones aparecen como absolutamente inmateriales. Entonces sólo se presentan al pensamiento como consecuencia de una atención elevada y pura, que parte de un punto del alma no sometido a la fuerza. Lo que en el alma humana está sometido a la fuerza es lo que está bajo el imperio de las necesidades. Hay que olvidar toda necesidad para concebir las relaciones en su pureza inmaterial. Si se llega a esto, se percibe el juego de las fuerzas por las que se concede o niega satisfacción a las necesidades.

Las fuerzas de acá abajo están determinadas soberanamente por la necesidad; ésta se halla constituida por relaciones que son pensamientos; por consiguiente la fuerza soberana acá abajo está soberanamente dominada por el pensamiento. El hombre es una criatura pensante. Está del lado de lo que manda sobre la fuerza. Ciertamente, no es dueño y señor de la naturaleza, y Hitler tenía razón cuando decía que al creer serlo se equivoca. Pero el hombre es el hijo del dueño, el

hijo de la casa. La ciencia es la prueba de ello. Un hijo muy joven en una casa rica está sometido a los domésticos por el bien de las cosas, pero cuando se sienta en las rodillas de su padre y se identifica con él por el amor, comparte la autoridad.

Mientras el hombre soporta tener el alma llena de sus propios pensamientos, de sus ideas personales, está enteramente sometido hasta en sus más íntimos pensamientos a la coerción de las necesidades y al juego mecánico de la fuerza. Y yerra si cree que es de otro modo. Pero todo cambia cuando, en virtud de una atención auténtica, vacía su alma para dejar que entren en ella los pensamientos de la sabiduría eterna. Entonces lleva en sí las mismas ideas a las que está sometida la fuerza.

La naturaleza de la relación, y de la atención necesaria para concebirla, era a ojos de los griegos una prueba de que la necesidad es realmente obediencia a Dios. Tenían además otra. Eran los símbolos inscritos en las relaciones mismas, al igual que en un cuadro está inscrita la firma del pintor.

La simbología griega explica que Pitágoras ofreciera un sacrificio en su alegría por haber hallado la inscripción del rectángulo en el semicírculo.

El círculo, a ojos de los griegos, era la imagen de Dios. Pues un círculo que gira sobre sí mismo es un movimiento en el que nada cambia y que está perfectamente cerrado sobre sí mismo. El símbolo del movimiento circular expresaba entre los griegos la misma verdad que se expresa en el dogma cristiano por la concepción del acto eterno del que proceden las relaciones entre las Personas de la Trinidad.

La media proporcional era a ojos de los griegos la imagen de la mediación divina entre Dios y las criaturas. Los trabajos matemáticos de los pitagóricos tenían por objeto la investigación de medias proporcionales entre números que no forman parte de una misma progresión geométrica, por ejemplo entre la unidad y un número no cuadrado. El triángulo rectángulo les dio la solución. El triángulo rectángulo es la reserva de todas las medias proporcionales. Pero a partir del momento en que es inscribible en un semicírculo, el círculo le sustituye en esa función. De este modo el círculo, imagen geométrica de Dios, es la fuente de la imagen geométrica de la Mediación divina. Tan maravilloso hallazgo bien valía un sacrificio.

La geometría es así un doble lenguaje, que al mismo tiempo da informaciones sobre las fuerzas que están actuando en la materia y habla de las relaciones sobrenaturales entre Dios y las criaturas. Es

como esas cartas cifradas que parecen igualmente coherentes antes y después de descifradas.

La preocupación por el símbolo ha desaparecido enteramente de nuestra ciencia. Pero bastaría simplemente molestarse en ello para leer fácilmente, al menos en ciertas partes de la matemática moderna, como la teoría de conjuntos o el cálculo integral, símbolos tan claros, tan bellos, tan llenos de significación espiritual como el del círculo y de la mediación.

Si se quisiera emprenderlo, el camino del pensamiento moderno a la sabiduría antigua sería corto y directo.

En la filosofía moderna han aparecido aquí y allá, en diferentes formas, análisis suceptibles de preparar una teoría completa de la percepción sensible. La verdad fundamental que se obtendría de una teoría así es que la realidad de los objetos percibidos por los sentidos no reside en las impresiones sensibles, sino sólo en las necesidades cuyos signos son las impresiones.

Este universo sensible en el que estamos no tiene otra realidad que la necesidad, y la necesidad es una combinación de relaciones que se desvanecen a partir del momento en que no las sostiene una atención elevada y pura. Este universo en torno nuestro es pensamiento materialmente presente a nuestra carne.

La ciencia, en sus diferentes ramas, capta a través de los fenómenos relaciones matemáticas o relaciones análogas a las matemáticas. La matemática eterna, ese lenguaje con dos fines, es la estofa con que está tejido el orden del mundo.

Todo fenómeno es una modificación en la distribución de la energía, y consiguientemente está determinado por las leyes de la energía. Pero hay varias especies de energía, que están dispuestas en un orden jerárquico. La fuerza mecánica, la gravedad, o gravitación en el sentido de Newton, que nos hace sentir continuamente su coerción, no es la especie de energía más elevada. La luz impalpable e ingrávida es una energía que hace que pese a la gravedad los árboles y las espigas crezcan hacia arriba. La comemos en el trigo y en los frutos, y su presencia en nosotros nos da la fuerza de mantenernos derechos y de trabajar.

Algo infinitamente pequeño, en determinadas condiciones, opera decisivamente. No hay masa tan pesada que un punto no le sea igual: pues una masa, por pesada que sea, no cae si se apoya en un solo punto, a condición de que este punto sea el centro de gravedad. Determinadas transformaciones químicas tienen por condición la actuación de bacterias casi invisibles. Los catalizadores son imperceptí-

bles fragmentos de materia cuya presencia resulta indispensable para otras transformaciones químicas. Otros fragmentos minúsculos, de composición casi idéntica, tienen, con su presencia, una virtud inhibitoria no menos decisiva; en este mecanismo se basa el más poderoso de los medicamentos descubiertos recientemente.

Así, no sólo las matemáticas, sino la ciencia entera es, sin que se busque destacarlo, un espejo simbólico de las verdades sobrenaturales.

La moderna psicología pretende convertir en una ciencia el estudio del alma. Un poco más de precisión bastaría para conseguirlo. Habría que poner en su base la noción de materia psíquica, vinculada al axioma de Lavoisier, válido para toda la materia: «Nada se crea ni se destruye». Dicho de otro modo: los cambios son o bien modificaciones de forma, bajo los cuales persiste algo, o bien desplazamientos, pero nunca, simplemente, apariciones y desapariciones. Habría que introducir ahí la noción de límite, y señalar el principio de que en la parte terrestre del alma todo está acabado, limitado, todo es susceptible de agotamiento. Por último, habría que introducir la noción de energía, planteando que los fenómenos psíquicos, al igual que los físicos, son modificaciones en la distribución y la cualidad de la energía, y están determinados por las leyes de la energética.

Los intentos contemporáneos por fundar una ciencia social también desembocarían en esto con un poco más de precisión. Habría que poner en su base la noción platónica del gran animal o la noción apocalíptica de la Bestia. La ciencia social es el estudio del gran animal y debe describir minuciosamente su anatomía, su fisiología, los reflejos naturales y condicionados y las posibilidades de adiestramiento.

La ciencia del alma y la ciencia social son ambas enteramente imposibles si no se define rigurosamente la idea de lo sobrenatural y no se introduce en la ciencia, como noción científica, para ser manejada por la ciencia con precisión extrema.

Si las ciencias del hombre estuvieran fundamentadas así, con métodos de rigor matemático y mantenidas al mismo tiempo en vinculación con la fe, y si en las ciencias naturales y en la matemática la interpretación simbólica recuperara el lugar que tuvo en otro tiempo, la unidad del orden establecido en este universo aparecería en su soberana claridad.

El orden del mundo es la belleza del mundo. Sólo difiere el régimen de la atención, según que se trate de concebir las relaciones necesarias que lo componen o de contemplar su esplendor.

Hay una sola y la misma cosa, que en relación a Dios es la eterna Sabiduría, en relación al universo es la obediencia perfecta, en rela-

ción a nuestro amor es belleza, en relación a nuestra inteligencia es equilibrio de relaciones necesarias, y en relación a nuestra carne es fuerza bruta.

Hoy la ciencia, la historia, la política, la organización del trabajo e incluso la religión en la medida en que lleva la mancha romana, sólo ofrecen fuerza bruta al pensamiento de los hombres. Tal es nuestra civilización. Este árbol tiene los frutos que se merece.

El retorno a la verdad haría aparecer entre otras cosas la verdad del trabajo físico.

El trabajo físico aceptado es, después de la aceptación de la muerte, la forma más perfecta de la virtud de la obediencia.

El carácter penal del trabajo, que viene señalado por el relato del Génesis, ha sido mal entendido por falta de una noción justa de lo que es el castigo. En ese texto se lee equivocadamente un matiz de desprecio por el trabajo. Es más probable que haya sido transmitido por una civilización muy antigua en la que el trabajo físico fuera honrado por encima de cualquier otra actividad.

Varios signos indican que semejante civilización ha existido, y que hace mucho tiempo el trabajo físico era una actividad religiosa por excelencia y consiguientemente algo sagrado. Los Misterios, la religión de toda la Antigüedad pre-romana, se basaban enteramente en expresiones simbólicas de la salvación del alma sacadas de la agricultura. El mismo simbolismo se vuelve a encontrar en las parábolas del Evangelio. El papel de Efesto en el *Prometeo* de Esquilo parece evocar una religión de herreros. Prometeo es exactamente la proyección intemporal de Cristo, un Dios crucificado y redentor que ha venido a traer el fuego a la tierra; en el simbolismo griego, al igual que en el Evangelio, el fuego es la imagen del Espíritu Santo. Esquilo, que jamás dice nada por azar, dice que el fuego dado a los hombres por Prometeo era propiedad personal de Efesto, lo que parece indicar que Efesto es su personificación. Efesto es un dios forjador. Imagínese una religión de forjadores que ven en el fuego que hace dócil el hierro la imagen de la operación del Espíritu Santo sobre la naturaleza humana.

Hubo quizá un tiempo en que una misma verdad fue traducida a diferentes sistemas de símbolos, y en que cada sistema se adaptaba a determinado trabajo físico para convertirlo en expresión directa de la fe.

En cualquier caso, todas las tradiciones religiosas de la Antigüedad, incluido el Antiguo Testamento, hacen que todos los oficios se remonten a una enseñanza directa de Dios. La mayoría afirma que Dios se encarnó para tal misión pedagógica. Los egipcios, por ejemplo, pensaban que la encarnación de Osiris tenía por objeto a la vez esta enseñanza práctica y la Redención por la Pasión.

Cualquiera que sea la verdad que encierran esos relatos extremadamente misteriosos, la creencia en una enseñanza directa de los oficios por parte de Dios implica la memoria de una época en que el ejercicio de tales oficios era una actividad sagrada por excelencia.

No queda ninguna huella de esto en Homero, ni en Hesíodo, ni en la Grecia clásica, ni en lo poco que sabemos de las demás civilizaciones de la Antigüedad. En Grecia el trabajo era algo servil. No podemos saber si ya era así antes de la invasión helénica, en la época de los pelasgos, ni si los Misterios conservaban explícitamente en su enseñanza secreta el recuerdo de un época en que se honraba el trabajo. En los comienzos de la Grecia clásica vemos acabar una forma de civilización en la que, salvo el trabajo físico, todas las actividades humanas eran sagradas; en la que arte, poesía, filosofía, ciencia y política no se diferenciaban, por decirlo así, de la religión. Uno o dos siglo después, por un mecanismo que no discernimos bien, pero en el cual el dinero ha desempeñado en cualquier caso un papel importante, todas estas actividades se habían vuelto exclusivamente profanas y estaban cercenadas de toda inspiración espiritual. La poca religión que quedaba se relegaba a los lugares destinados al culto. Platón, en su época, era un superviviente de un pasado ya lejano. Los estoicos griegos fueron la llama que brotó de una chispa todavía viva del mismo pasado.

Los romanos, nación atea y materialista, aniquilaron los restos de vida espiritual en los territorios que ocuparon por medio del exterminio. Sólo adoptaron el cristianismo vaciándolo de su contenido espiritual. Bajo su dominio, toda actividad humana, sin distinción, se consideró servil; y acabaron despojando de toda realidad a la institución de la esclavitud, lo que preparó su desaparición, al reducir a esclavitud a todos los seres humanos.

Los supuestos bárbaros, muchos de los cuales eran sin duda originarios de Tracia y consiguientemente se habían alimentado de

la espiritualidad de los Misterios, se tomaron el cristianismo en serio. El resultado fue que poco faltó para que hubiera una civilización cristiana. Vemos aparecer la promesa de algo así en los siglos XI y XII. Los países del sur del Loira, que eran el principal foco de irradiación, estaban llenos de espiritualidad cristiana y de espiritualidad antigua a la vez; sí es cierto al menos que los albigenses son maniqueos, y consiguientemente proceden no sólo del pensamiento persa sino también del pensamiento gnóstico, estoico, pitagórico, egipcio. La civilización que entonces estaba en germen hubiera estado libre de toda mancha de esclavitud. En su centro hubieran estado los oficios.

El cuadro que pinta Maquiavelo de la Florencia del siglo XII es un modelo de lo que la jerga moderna llamaría una democracia sindical. En Toulouse los caballeros y los obreros se batían codo con codo contra Simon de Montfort* para defender su común tesoro espiritual. Las corporaciones, instituidas en el curso de este período de gestación, eran instituciones religiosas. Basta mirar una iglesia románica, escuchar una melodía gregoriana, leer algunos de los poemas perfectos de los trovadores o, mejor aún, los textos litúrgicos, para reconocer que el arte era indiscernible de la fe al igual que en Grecia en su mejor momento.

Pero una civilización cristiana, en la que la luz cristiana iluminara la vida entera, sólo habría sido posible si se hubiera eliminado la concepción romana de la sumisión de los espíritus a la Iglesia. La lucha encarnizada y victoriosa de san Bernardo contra Abelardo muestra que se estaba muy lejos de eso. A principios del siglo XIII la civilización aún por llegar fue destruida con la aniquilación de su principal foco de asentamiento, esto es, los países del sur del Loira, mediante la implantación de la Inquisición y el estrangulamiento del pensamiento religioso por la noción de ortodoxia.

La noción de ortodoxia, al separar estrictamente el ámbito relativo al bien de las almas, que es el de la sumisión incondicionada del pensamiento a una autoridad exterior, y el ámbito relativo a las llamadas cosas profanas, en el que la inteligencia es libre, hace imposible esta penetración mutua de lo religioso y lo profano que es la esencia de una civilización cristiana. En vano se mezcla cada día, en la misa, un poco de agua con el vino.

El siglo XIII, el siglo XIV y el principio del siglo XV son el período de decadencia de la Edad Media. Progresiva degradación y muerte de una civilización que no tuvo tiempo de nacer, creciente resecamiento de una simple semilla.

Hacia el siglo XV se produjo el primer Renacimiento, que fue como un débil presentimiento de resurrección de la civilización pre-romana y del espíritu del siglo XII. La antigua Grecia, Pitágoras y Platón fueron objeto entonces de un respeto religioso que se unía a la fe cristiana en perfecta armonía. Pero tal actitud espiritual fue muy breve.

Pronto vino el segundo Renacimiento, cuya orientación era la contraria. Fue este segundo Renacimiento el que produjo lo que llamamos nuestra civilización moderna.

Estamos muy orgullosos de ella, pero no ignoramos que está enferma. Y todo el mundo está de acuerdo en el diagnóstico de la enfermedad. Está enferma por no saber justamente qué lugar hay que conceder al trabajo físico y a quienes lo realizan.

Muchas inteligencias se agotan en este problema debatiéndose a tientas. No saben por dónde empezar, de dónde partir, con qué guiarse, y así los esfuerzos resultan estériles.

Lo mejor es meditar el viejo relato del Génesis, situándolo en su propio ambiente, que es el del pensamiento antiguo.

Cuando un ser humano se ha colocado, mediante un crimen, al margen del bien, el auténtico castigo consiste en reintegrarlo en la plenitud del bien por medio del dolor. Nada más maravilloso que un castigo.

El hombre se ha puesto al margen de la obediencia. Dios ha escogido como castigo el trabajo y la muerte. Consiguientemente el trabajo y la muerte, si el hombre los sufre consintiendo sufrirlos, constituyen el transporte al bien supremo de la obediencia a Dios.

Ello es de una luminosa evidencia si al igual que en la Antigüedad se considera la pasividad de la materia inerte como la perfección de la obediencia a Dios y la belleza del mundo como el resplandor de la obediencia perfecta.

Cualquiera que sea en el cielo la misteriosa significación de la muerte, aquí abajo es la transformación de un ser hecho de carne temblorosa y de pensamiento, de un ser que odia y desea, que espera y teme, que quiere y no quiere, en un montoncito de materia inerte. Consentir en esta transformación es para el hombre el acto supremo de obediencia total. Por ello san Pablo dice del propio Cristo, a propósito de la Pasión: «lo que ha sufrido le ha enseñado la obediencia y le ha hecho perfecto».

Pero el consentimiento a la muerte sólo puede ser plenamente real cuando la muerte está ahí. Sólo puede acercarse a la plenitud cuando la muerte está cerca. Es abstracto cuando la posibilidad de la muerte es abstracta y lejana.

El trabajo físico es una muerte cotidiana.

Trabajar es poner el propio ser, el alma y la carne, en el circuito de la materia inerte, hacer de ellas un intermediario entre uno y otro estado de la materia, convertirse en instrumento. El trabajador hace de su cuerpo y de su alma un apéndice del útil que maneja. Los movimientos del cuerpo y la atención del espíritu son función de las exigencias del útil, el cual está adaptado a su vez a la materia del trabajo.

La muerte y el trabajo son cuestiones de necesidad y no de elección. El universo no se entrega al hombre en su alimento y en su calor más que si el hombre se entrega al universo en el trabajo. Pero el trabajo y la muerte pueden experimentarse con rebeldía o consintiendo. Pueden padecerse en su verdad desnuda o revestidos de mentira.

El trabajo hace violencia a la naturaleza humana. Tan pronto hay sobreabundancia de fuerzas juveniles que quieren gastarse y no encuentran empleo para ello, como tan pronto lo que hay es agotamiento, y la voluntad debe suplir, a costa de una tensión muy dolorosa, la insuficiencia de la energía física. Hay mil preocupaciones, cuidados, angustias, mil deseos y mil curiosidades que distraen el pensamiento; la monotonía causa disgusto y el tiempo pesa de un modo casi intolerable.

El pensamiento humano domina el tiempo y recorre sin cesar, rápidamente, el pasado y el futuro, franqueando cualquier intervalo; pero quien trabaja está sometido al tiempo al modo de la materia inerte que atraviesa un instante tras otro. Por eso el trabajo violenta a la naturaleza humana. Por eso los trabajadores expresan el sufrimiento del trabajo con la expresión «el tiempo se hace largo».

El consentimiento de la muerte, cuando se presenta la muerte y se ve en su desnudez, es un desgajamiento supremo, instantáneo, de lo que cada uno llama yo. El consentimiento del trabajo es menos violento. Pero cuando es completo se renueva cada mañana a lo largo de toda una existencia humana, día tras día, y cada día dura hasta la noche, y eso vuelve a empezar al día siguiente, y a menudo todo se prolonga hasta la muerte. Cada mañana el trabajador da su consentimiento al trabajo de ese día y de la vida entera. Consiente tanto si está triste como alegre, si está preocupado o deseoso de divertirse, tanto si está cansado como desbordante de energía.

Inmediatamente después del consentimiento de la muerte, el consentimiento a la ley que hace indispensable el trabajo para la conservación de la vida es el acto de obediencia más perfecto que puede realizar el hombre.

A partir de ahí las restantes actividades humanas, ya sea el mandar a otros hombres, o elaborar planes técnicos, o el arte, la ciencia, la filosofía, todas, son inferiores al trabajo físico en significación espiritual.

Es fácil definir el lugar que debe ocupar el trabajo físico en una vida social bien ordenada. Debe ser su centro espiritual.

GLOSARIO

Action Française, L': organización de extrema derecha liderada por Charles Maurras y Léon Daudet, cuyo órgano de expresión, del mismo nombre, fue publicado entre 1908 y 1944. En 1926 la organización fue condenada por la Iglesia Católica. El apoyo prestado al gobierno de Vichy provocó su desaparición.

Aubigné, Agrippa d' (1552-1630): poeta satírico, autor de *Tragiques*.

Bellay, Joaquim du (1522-1560): poeta del grupo de la *Pléiade,* autor de *Regrets.*

Bernanos, Georges (París 1888 - Neuilly-sur-Seine 1948): escritor, autor de *Journal d'un curé de campagne* (1936); *Les grands cimetières sous la lune* (1938), etc.

Berry: región histórica de Francia que comprendía la mayor parte de los actuales departamentos de Cher y de Indre. Situada al pie del Macizo Central, su capital era Bourges. Fue condado independiente en la época carolingia.

Boétie, Étienne de La (1530-1563): importante filósofo político autor de *Contre l'Un* y del *Discours sur la servitude volontaire.*

Bonnot, la banda de: grupo de anarquistas muy popular por dedicarse a atracar bancos. Encabezado por Joseph Bonnot (1876-1912).

Bossuet, J. B. (1627-1704): obispo de Meaux, cuyas oraciones fúnebres son objeto de ejemplo para los escolares franceses.

Nota: los términos de este *Glosario* aparecen en el texto seguidos de un asterisco (*).

Bruyère, Jean de La (París 1645-Versalles 1696): moralista y escritor francés, escribió *Caractères de Théophraste traduits du grec, avec les caractères et les moeurs de ce siècle* (1688), conocida popularmente como *Les Caractères.*

Budé, Guillaume: humanista del siglo XVI. La Asociación Guillaume Budé, fundada en 1917, creó en 1920 la *Société d'édition «Les Belles Lettres»* para la publicación de textos y traducciones de autores clásicos; es la edición francesa de obligada consulta erudita.

Carcopino, Jerôme (1881): historiador francés, ocupó el ministerio de Educación Nacional y de la Juventud en el gobierno del mariscal Pétain (1940-41). Primero helenista, más tarde se dedicó a la historia del último siglo de la República romana. Entre sus obras destacan *Sylla ou la monarchie manquée* (1931); *César* (1936).

Carlos V (1338-1380): rey de Francia apodado «El Sabio», que reinó desde 1364 hasta su muerte; el reinado de Carlos VI corre de 1380 a 1422, y el de Carlos VII desde esa fecha a 1461; este último rey venció a los ingleses con la ayuda de Juana de Arco (1412-1431).

Carlos VI (1685-1740): fue emperador germánico desde 1711 hasta su muerte.

CGT: *Conféderation Générale des Travailleurs,* organización sindical mayoritaria en Francia.

Chevalier, J. (1882-1962): filósofo, ministro en el gobierno de Vichy entre 1940 y 1941; de influencia bergsoniana, sus obras contribuyeron a la tradición espiritualista francesa: *Les maîtres de la pensée: Descartes, Pascal, Bergson* (1921-26); *L'Idée et le Réel* (1932); *La vie moral et l'au-delà* (1938).

Compagnons: movimiento juvenil surgido en Francia tras la derrota de 1940.

Confidences: semanario de chismografía de famosos, al estilo de tantas revistas de «actualidades».

Dantec, Felix Le (Plougastel, 1869-París, 1917): Biólogo. Colaborador de Pasteur, desarrolló cierta actividad filosófica en la línea del determinismo y del lamarckismo. Entre sus obras destacan: *La Matiére vivante* (1895), *Évolution individuelle et hérédité* (1898), *Traité de biologie* (1903), *La Science de la vie* (1912), *L'Athéisme* (1906) y *L'Egoïsme, base de toute société* (1911).

Enrique V de Inglaterra: de la casa de Lancaster; sus tropas ocuparon la Normandía (hoy Francia) de 1415 a 1419.

Ford, Henry (1863-1947): pionero de la gran industria automovilística norteamericana y de la producción en grandes fábricas.

Fouché, Joseph (1759-1820): incombustible ministro de policía del Directorio (1799) que conservó el cargo con Bonaparte. Tras la segunda abdicación de éste trabajó para conseguir el retorno de Luis XVIII, quien le mantuvo en su puesto.

Fronda, la: importante sublevación contra Mazarino que se extendió de París a las provincias entre 1648 y 1652.

Gauss, C. F. (1777-1855): matemático alemán que desarrolló numerosas aspectos de esta ciencia formal, entre ellos las geometrías no euclidianas, la teoría de los números y la probabilidad.

Gringoire: Semanario de orientación política ultraderechista.

Guynemer: pionero francés de la aviación comercial.

JOC: *Jeunesse Ouvrière Catholique,* rama de la Acción Católica, organización confesional.

Lamartine, Alphonse de (Mâcon, 1790-París, 1869): poeta. Diputado en 1833, desarrolló una carrera política notable que abandonó tras el golpe de Estado de Louis Napoleón. Entre sus obras destacan: *Meditations poétiques* (1820), *La mort de Socrate* (1823), *Historia de los girondinos* (1847), *Raphaël* (1849) y *Geneviève, histoire d'une servante* (1851).

Lawrence, Thomas E. («Lawrence de Arabia») (Tremadoc, 1888-Moreton, 1935): Escritor, militar y agente político británico. Colaboró con el ejército árabe —o tal vez lo formó— para la liquidación del dominio otomano y la formación de algunos de los estados árabes actuales en Oriente Medio. Autor de *Los siete pilares de la sabiduría* (1926) y de *La mina* (publicada póstumamente en 1955).

Lock-out: cierre patronal de fábricas.

Marie-Claire: semanario chismográfico de «actualidades rosa».

Maritain, Jacques (París, 1882-Toulouse, 1973): defensor de la escolástica tomista, combatió vivamente el bergsonismo. Entre sus obras destacan: *Art et scolastique* (1920); *Primauté du spirituel* (1927); *Philosophie de la nature* (1935); *Science et sagesse* (1935); *De la justice politique* (1940).

Maurras, Charles (1868-1952): escritor y político, monárquico derechista y contrario a la democracia, fue el principal ideólogo de L'Action française. Entre sus obras destacan: *Dictionnaire politique et critique* (1934); *Mes idées politiques* (1937); *La seule France* (1941). También *L'ordre et le désordre* (1948), que obviamente S. Weil no pudo a conocer.

Mermoz, Jean (Aubenton 1901-Atlántico Sur): aviador francés, estableció la primera línea aérea postal Francia-América del Sur y fue el primer piloto que cruzó los Andes. *Terre des hommes,* de A. Saint-Exupéry, contiene un maravilloso retrato literario de este pionero de la aviación.

Montfort, Simon de (c. 1165-1218): encabezó la cruzada contra los albigenses.

Montmorency, duque de: Henri de Montmorency se rebeló contra Richelieu junto con Gaston de Orléans, hermano de Luis XIII, y fue decapitado.

Nerval, Gérard Labrunie (también llamado Gérard de Nerval) (París, 1808-1855): escritor romántico, con internamientos periódicos en sanatorios psiquiátricos. Murió ahorcado en una calle de París. Su obra poética, cuya máxima expresión es *Les chimères,* es considerada precursora de la de Baudelaire, Mallarmé y los surrealistas. En prosa escribió *Voyage en Orient* (1851), *Les illuminés* (1852), *Les filles du feu* (1854) y *Aurélia* (1855).

Paoli, Pascuale (Morosaglia 1725-Londres 1807): combatió contra Francia al serle cedida la isla de Córcega por el Tratado de Versalles de 1768. Tras un primer exilio en Gran Bretaña, regresó a la isla, donde encabezó una ofensiva para conseguir la independencia. Vencido por Bonaparte, se exilió para morir en Londres. Su padre, Giacinto Paoli, había luchado contra los franceses de Maillebois, pero al ser derrotado tuvo que huir a Nápoles.

Péguy, Charles (Orleans, 1873-Villeroy, Seine-et-Marne, 1914): escritor. Afiliado al Partido Socialista en su juventud, rompió con él a raíz del «affaire Dreyfus». Finalmente convertido al cristianismo. Editor de los *Cahiers de la quinzaine.* Entre sus obras destacan: *Dialogue de la cité harmonieuse* (1898), *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* (1910) y *Mystère des saints innocents* (1912).

Port Royal: abadía donde se cultivó el jansenismo; al designarla se suele aludir a este importantísimo movimiento espiritual.

Renan, Ernest (1823-1892): autor de estudios de historia de las religiones y ensayos filosóficos como *Historia de los orígenes del cristianismo* (7 vols., 1863-1881), *Ensayos de moral y de crítica* (1859) o *Recuerdos de infancia y de juventud* (1883), etc..

Restif de la Bretonne: sobrenombre de Nicolas Restif, (Sacy, Auxerrois, 1734- París 1806), escritor hijo de labradores que cultivó el género de la novela rural: *Lucile* (1768); *Le paysan perverti, ou les dangers de la ville* (1775); *Monsieur Nicolas ou le coeur humain dévoilé* (1794-1797).

Retz, cardenal de (1613-1679): político y escritor, fue uno de los dirigentes de la Fronda.

Revolución Nacional: intento de «movimiento» derechista organizado por el gobierno de Pétain.

Saint-Pierre, Bernardin de (Le Havre 1737-Eragny-sur-Oise 1814): escritor de marcada influencia rousseauniana de quien destacan los *Études de la Nature* (1784); *Paul et Virginie* (1787); *Café de Surate* (1790); y, póstumamente, *Harmonies de la nature* (1815).

Saint Simon, duque de (1675-1755): autor de unas *Mémoires* que reflejan el espíritu de la época. No hay que confundirlo con el «socialista» —o, mejor, progresista— conde de Saint Simon, a quien leerían un siglo más tarde gentes tan dispares como K. Marx, F. de Lesseps o Jules Verne.

Samosata, Luciano de (c. 125- c. 192): autor de diálogos satíricos y morales entre los que destacan *Diálogos de los dioses, Diálogos de los muertos,* la novela satírica *El asno* e *Historia verdadera,* etc.

Sand, George: pseudónimo de la escritora Aurore Dupin (1804-1876), que en 1841 fundó con P. Leroux *La révue indépendante,* en la que colaboraron entre otros, Lamennais y Louis Blanc. Participó activamente en París en la revolución de 1848. Entre sus obras destacan *Un hiver a Majorque* (1842); *Le compagnon du tour de France* (1841), primera novela francesa cuyo protagonista es un obrero; *Horace* (1842); *Le peché de Monsieur Antoine* (1846); *La mare au diable* (1846) y *Les maîtres sonneurs* (1853).

San Sulpicio: alusión a la Compañía de los sacerdotes de la Sociedad religiosa de vida en común sin votos, fundada por J.-J. Olier, quien en 1641 creó el Seminario de San Sulpicio, de gran influencia en la Iglesia francesa.

Scève, Maurice: poeta de la escuela de Lyon, en el siglo XVI.

Talleyrand-Périgord, Charles Maurice de (1754-1838): eclesiástico y político francés. Participó como diputado del clero en los Estados Generales de 1789. En 1792, sospechoso de haber llegado a un acuerdo con el rey, fue expulsado del país. Intervino en el complot que condujo a Bonaparte al poder aunque posteriormente intrigó contra él. En 1830 preconizó la instauración de los Orléans. Escribió unas memorias publicadas en 1891-92.

Tercera República: nombre dado al sistema constitucional vigente entre el final de la guerra franco-prusiana de 1871 y la invasión nazi de Francia.

Vercingetórix (c. 72- Roma 46 a. de C.): Jefe arverno, se sublevó contra la ocupación romana de la Galia (52), fue derrotado en Alesia, trasladado a Roma y ejecutado.

Viau, Théophile de (1590-1626): autor de *Pyrame et Thisbé.*

Vigny, A., conde de (Loches, Indre-et-Loire, 1797-París, 1863): escritor perteneciente a una familia de la pequeña nobleza venida a menos tras la Revolución, participó en la campaña española de los Cien mil hijos de San Luis (1823). Cultivó diferentes géneros literarios: en poesía destacan *Poèmes antiques et modernes* (1826), *La flûte* (1843) , *La maison du berger* (1844) y *Les destinées* (1864); en prosa *Cinq-Mars* (1826) y *Journal d'un poète* (1864); en teatro el drama *Chatterton* (1835). Ingresó en la Academia Francesa en 1845.

Villon, François (París 1431-después de 1463): Grandísimo poeta. Por el contenido y el tono de su obra se le considera una de las grandes figuras de la lírica medieval. En su vida no faltaron la cárcel ni el destierro. Autor, entre otros poemas, de *Lais* y *Le Testament.*

Vuelta a Francia: hoy es una conocida carrera ciclista por etapas, pero la autora no alude a a esta competición (que en su época, de todos modos, no se había convertido aún en un espectáculo comercial), sino a la denominación genérica de ciertas experiencias populares republicanas, como la de hacer un viaje dando «la vuelta a Francia» para conocer el propio país; de este modo S. Weil alude también a las experiencias de excursionismo juvenil que estuvieron en el origen de la prueba ciclista.